D. Dr. Franz Xaver Kiefl

Der geschichtliche Christus u. die moderne Philosophie

233-301
K542

Gg. Hofmann

Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie

Joseph Schmitt
4
1 III 26

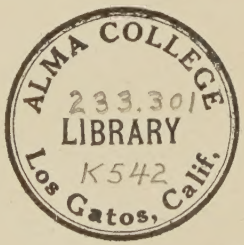
Der
geschichtliche Christus
und die moderne Philosophie

Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe

Von

D. Dr. Franz Xaver Kiefl

o. ö. Professor der Dogmatik und der christlichen Symbolik an der Kgl. Julius-Maximilians-Universität in Würzburg



Mainz 1911
Verlag von Kirchheim & Co.

54478

Imprimatur

Moguntiae, die 21. Januarii 1911.

Dr. Jos. Selbst
Cons. eccl., Decan cap. eccl. cath. Moguntin.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Seiner Exzellenz

dem Hochwürdigsten Herrn

Herrn Dr. Antonius von Henle

Bischof von Regensburg
Reichsrat der Krone Bayerns

dem feinsinnigen Förderer und Gönner

der theologischen Wissenschaft

aus innerster Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dergeschichtlich0000ddrf

Inhalt

		Seite
	Vorwort	IX
	Einleitung	XI
I.	Die Scheidung des historischen Jesus und des dogmatischen Christus philosophischen Ursprungs	
	1. Spinoza und die Schule Kants	1
	2. Hegel und der linke Flügel seiner Schule	9
II.	Versuche der Wiedervereinigung des historischen Jesus und des idealen Christus von modernen philosophischen Prinzipien aus	
	1. Schleiermacher	15
	2. Der rechte Flügel der Hegelschen Schule	29
	3. Neuhegelianische und neukantianische Christologie	33
	4. Albrecht Ritschl und Adolf Harnack	51
III.	Der Verzicht auf die Absolutheit der Person und des Werkes Christi in der religionsgeschichtlichen Methode der neueren Theologie	61
IV.	Die ausschliessliche Betonung des historischen Jesus oder das individualistische Jesusbild	75
V.	Die Leugnung des historischen Jesus	
	1. Die fortschreitende Entwertung des Persönlichlichkeitsbegriffes in der Philosophie und ihr Einfluss auf die Christologie	86
	2. Der Ursprung der christologischen Mythentheorie bei David Friedrich Strauss	107
	3. Das sozialistische Jesusbild	113
	4. Arthur Drews	125
	5. Kritik der philosophischen Grundvoraussetzung in der Leugnung der Existenz Jesu	136
	6. Steigende Anerkennung des Wertes der Persönlichkeit in der modernen Geschichtsphilosophie	142
VI.	Die Alternative	160
VII.	Die Frage der Modernität des individualistischen Jesusbildes. Frenssens ‚Hilligenlei'	172
VIII.	Jesus Christus, der Gottessohn	187
IX.	Philosophie und Christentum in ihren Gegenwartsaufgaben	199
	Schlusswort	216

Vorwort

Die Macht der Philosophie hat seit Jahrzehnten keinen ähnlichen Triumph gefeiert wie in der Mythendebatte dieses Jahres. Ein rein philosophischer Gedanke, durchaus nicht neu, aber mit nie dagewesener Konsequenz in das Volk geworfen, hat nicht bloss ganze Nationen erregt, sondern alle an die Theologie angrenzenden Wissenschaftsgebiete unter die Waffen gerufen. Philologen, Historiker und Exegeten, Talmudisten und Orientalisten haben bisher zur Sache gesprochen. Das treibende philosophische Grundmotiv aber hat bisher eine zusammenhängende Darstellung nicht gefunden. In Adolf Deissmanns „Licht vom Osten" heisst es, die Theologie habe sich eine Zeitlang darin gefallen, die abgelegten Kleider der Philologen zu Ende zu tragen, kritische Methoden, die von den Meistern der Altertumswissenschaft längst aufgegeben waren, bis zur völligen Verschleissung durchs Neue Testament schleppend. Noch dringlicher erfordert die gegenwärtige Lage eine Besinnung darüber, was im bisherigen Entwicklungsgang der Leben-Jesu-Forschung wirkliches Quellenergebnis ist und was dem wechselnden Weltbilde der Zeitphilosophie angehört, und ob auf diesem Forschungsgebiet nicht Gedanken zur Herrschaft gelangt sind, die jenen Sternen gleichen, deren Licht, um ein Wort von Strauss umzukehren, in der Theologie noch leuchtet, während sie an ihrem ursprünglichen Standort bereits erloschen sind. Einen Anfang hierzu wollen diese Blätter machen. — Was die Abgrenzung des Themas anlangt, so bemerke ich, dass dasselbe auf die weniger reizende, aber vordringlichere, kritische Aufgabe sich beschränken will, wobei es zweckmässig erscheint, die in der modernen protestantischen Theologie hervorgetretenen philosophischen Hauptströmungen und Unterströmungen kurz zu charakterisieren und deren

Träger so weit nur immer möglich selbst zu Worte kommen zu lassen. Dass daneben das Interesse an dem positiven Inhalte des Christentums in gebildeten Kreisen der Gegenwart ein brennendes ist, ersah ich gelegentlich meiner im Wintersemester 1908/09 und 1909/10 an der Universität Würzburg gehaltenen öffentlichen Vorlesungen über die Hauptdaten des Lebens Jesu und über die inhaltlichen Beziehungen der neueren Philosophie zum Christentum. Diese Vorlesungen hoffe ich in nicht zu ferner Zeit dem vorliegenden, kritischen Versuche in die Öffentlichkeit folgen zu lassen. Endlich bemerke ich, dass ich in vorliegender Schrift die Fragen des Darwinismus und des neuesten, naturwissenschaftlichen Monismus nur gelegentlich gestreift habe, weil ich mich hierüber in meiner Rektoratsrede „Charles Darwin und die Theologie" (1909) und in einem Aufsatze des Hochland „Der Monismus in der Gegenwart" (1910, 289—314) weiter verbreitet habe. Der Grund, weshalb bei der Frage des Einflusses der modernen Spekulation auf die Leben-Jesu-Forschung die sonst sehr beachtenswerte, katholische Christusliteratur zurücktritt, ist weiter unten angegeben. Dafür hat diese Literatur auf dem Gebiete der positiven Probleme weitaus den Vorsprung.

Schliesslich bemerke ich, dass ich die neueste Wendung der Mythentheorie durch Niemojewski, welcher die ganze Geschichte Jesu als Astralmythus aus den Sternbildern des orientalischen Himmels enträtseln will, unberücksichtigt gelassen habe, wiewohl in ungeheurer Reklame dieses Werk als letztes Wort der Christologie angekündigt wurde. Eine interessante Parallele dazu ist der Versuch Kritzingers („Der Stern der Weisen", Gütersloh 1911) durch beachtenswerte astronomische Berechnungen den geschichtlichen Kern des Matthaeusberichtes zu erweisen.

Plattling, Weihnachten 1910.

F. X. Kiefl.

Einleitung

Die Sensation der „Christusmythe“ von Arthur Drews hat keinem Geringeren als Adolf Harnack das unwillige Wort entlockt, dass, wenn zwei oder drei freie Kosaken über das Studium des Urchristentums geraten und ein paar Aufsätze schreiben, man dann sicher sein kann, diese Mindestfordernden und Mindestbietenden würden den ganzen Trott der deutschen Bildung hinter sich herziehen. Gewiss hat es etwas Imponierendes, wenn ein Harnack in den so rasch aufgeloderten Tagesstreit hineinruft: „Dreissig Jahre bin ich meinem Studium treu geblieben, und ich weiss nicht, dass etwas hinzugekommen wäre, abgesehen von Phantasien und unreifen Kombinationen, wodurch das Bild Christi undeutlicher geworden wäre.“ Gewiss wird ferner jeder Theologe einem Forscher wie Harnack den Widerwillen nachempfinden darüber, dass Probleme, denen der Fachmann seine Lebensarbeit widmet, mit rasch zusammengerafftem Wissen, mit Pathos und Phrase in Volksversammlungen getragen werden, ein Zeichen der Zeit, das selbst mit den phsychologischen Wurzeln der Mythensensation verwandt ist. Ebensowenig als der souveräne Volksgeist die gewaltigen Tatsachen des Christentums geschaffen hat, ebensowenig kann dieser Geist das entscheidende Wort in höchsten geschichtlichen und philosophischen Fragen sprechen. Denn diese, nicht die religiösen Fragen allein, wurden in jenen Versammlungen behandelt.

Die Schlacht ist für Arthur Drews verloren. Dies hat er selbst zugegeben, indem er in späteren Vorträgen z. B. in Wiesbaden, auf den vorsichtigeren Standpunkt seines Lehrers Ed. v. Hartmann zurückgekehrt ist und seiner Behauptung von der Nichtexistenz Jesu die Form einer nur möglichen Hypothese ge-

geben hat. Allein so viele Hagelkörner niedergeprasselt sind auf den „Dilettanten", ja auf den „halbwüchsigen Burschen des Unglaubens", so erhebt sich doch die Frage: Warum hat gerade Drews die grosse Lawine ausgelöst, nachdem doch schon vor 100 Jahren ein grosser Dilettant, den man aber in der Drewsdebatte mehrfach als Christuszeugen aufgerufen hat, Napoleon I., ohne weitere Folgen gegenüber Wieland in Weimar eingestanden hat, dass er nicht an die Existenz der Person Jesu glaube, nachdem ferner Bruno Bauer, der unter den ersten Gegnern von Strauss in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" 1835 aus der Rechten der Hegel'schen Schule aufgestanden war, schon vor 70 Jahren mit schroffstem Nachdruck diese Ansicht vertreten und an ihr zähe bis zu seinem letzten Werk „Christus und die Cäsaren" (1877) festgehalten hatte, um von den vielen anderen zu schweigen? Und hat nicht der Assyriologe Zimmern in Leipzig Drews trotz Ablehnung seiner Hauptthese einen geschickten Interpreten der neuesten Forschungen genannt? Hat nicht Wundt in seinem epochemachenden Werke „Völkerpsychologie" ebenfalls Drews Sukkurs geleistet, indem er das folgenschwere Wort aussprach, kein Unbefangener könne mehr leugnen, dass das ganze äussere Leben Jesu mit Ausnahme weniger Züge der Leidensgeschichte ein Gewebe von Legenden ist? Daraus ist zu schliessen, dass die Bewegung, welche Drews angefacht hat, nicht über Nacht im Sande verlaufen wird, so siegreich auch Drews desavouiert wurde, nicht zuletzt von dem Nestor der Talmudisten, dem 91 jährigen Chwolson in Petersburg, welcher nachweist, dass es in der Tat einen zeitgenössischen Bericht über Jesus gibt, dass aber selbst Gelehrte ersten Ranges wie Schürer auf diesem Gebiete verfahren wie wenn man die republikanischen Verhältnisse Roms aus einer schlechten Übersetzung von Justinians Corpus juris schildern wollte.

Gewiss ist Drews Dilettant auf neutestamentlichem Gebiete, wenn auch immerhin ein erträglicherer Dilettant als Lublinski oder selbst die im N. T. zugewanderten Philologen mit so glänzenden Namen wie Usener und Reitzenstein, oder wie William Benj. Smith, von dem Joh. Weiss wünscht, dass seine Mathematik besser sei als seine Theologie. Aber er ist nicht Dilettant auf einem Gebiete, welchem die moderne Theologie die mächtigsten Bollwerke innerhalb ihres eigensten Rayons ausgeliefert hat. Drews ist der bedeutendste noch lebende Vertreter jener nach-

kantischen Philosophie, welche an der Architektur der modernen Theologie beteiligt ist. Während die katholischen Denker des letzten Jahrhunderts, so tief sie sich zum Teil mit jener Philosophie einliessen, von Günther und Kuhn, Frohschammer und Oischinger bis Deutinger und Schell, in dem objektiven Wirklichkeitssinn, der den Katholizismus auszeichnet, zu einer Anwendung der idealistischen Prinzipien auf die Geschichte Jesu keine Versuchung verspürten, konnte die protestantische Theologie es zwar vergessen, aber nicht leugnen, dass ihre ganze Leben-Jesu-Forschung unter dem Banne der neueren Philosophie steht. Schon der Mann, dessen erstes Leben Jesu das Feuerzeichen des modernen Geistes in der Theologie wurde, David Friedrich Strauss, sprach dies aus in den berühmten Worten, mit denen er seine Kritik an Schleiermachers Leben Jesu krönte: „Unser Gott ist ein anderer, unsere Welt eine andere geworden. Auch Christus kann uns nicht mehr der sein, welcher er den Aposteln war."

Der einflussreichste der modernen Philosophen, Hegel, hat in der Geschichte der neueren, protestantischen Theologie eine ähnliche Stelluug wie Aristoteles in der Scholastik oder Plato bei den griechischen Vätern. Seit zwei Menschenaltern wusste man es nicht anders, als dass Hegel gestürzt sei. Tatsächlich ist nur seine Terminologie gefallen. Seine Weltanschauung ist unterdessen in der Gestalt, die ihr Marx gegeben, eine Weltmacht geworden, und die sozialistische Geschichtsauffassung ist als der modernste Feind des kirchlichen Christentums nicht bloss in Maurenbrecher, Kautsky u. a., sondern in der modernen Mythentheorie als solcher aus der Schule Hegels hervorgegangen.

Hierin liegt die eigentliche Bedeutung der neuesten Christusdebatte. Der philosophische Gedanke, der vor achtzig Jahren in theologischen Gelehrtenstuben eine neue Theologie schaffen wollte und scheinbar dabei versiegte, taucht heute als Weltproblem aus den breiten Massen des Lebens empor. Während die Naturwissenschaft die Fesseln des deutschen Idealismus sprengte, eroberten dessen Grundgedanken das Gebiet der internationalen Ökonomie. Schon zu Beginn des Leben-Jesu-Kampfes sprach Ullmann es Strauss gegenüber aus, der Rationalismus habe sich darin verrechnet, dass er das ungeheure und bis jetzt fortdauernde Faktum der christlichen Kirche bei seiner Ursprungserklärung des Christentums ignorierte. Der unparteiischen Ge-

schichtsforschung sei das Dilemma gestellt, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet sei, ob Christus seinem ganzen Wesen und Wirken nach kirchenbildend oder die Kirche christusbildend d. h. christusdichtend gewesen sei. Die moderne Zeit drängt unter Ablehnung der rationalistischen Abfallstheorie im Sturmschritt diesem Dilemma zu. Auf dem evangelisch-sozialen Kongress zu Chemnitz (18. Mai 1910) erklärte der Hauptreferent Pastor Dr. Liebster, zwischen christlicher Religion und sozialistischer Weltanschauung bestehe gegenwärtig ein Entweder-Oder. Das Christentum halte sich an geschichtliche Heilstatsachen; der Sozialismus dagegen stütze sich nicht auf geschichtliche Tatsachen oder Persönlichkeiten der Vergangenheit, sondern auf den Sinn aller Ereignisse. Er sei Selbstentwicklung, Dialektik. Carl Marx sei es gelungen, die moderne Lohnarbeiterschaft mit dem Gedanken der Dialektik zu erfüllen und letzterem dadurch eine gewaltige Stosskraft auch zur Eroberung der bürgerlichen Welt zu geben. Auch das Christentum könne bei seiner grossartigen Anpassungsfähigkeit an die Denkformen aller Zeiten eine dialektische Form annehmen. Der von Marx ökonomisch verwendete dialektische Begriff des Mehrwertes (d. h. also der Grundgedanke des deutschen, klassischen Idealismus überhaupt) müsse auf das ganze Lebensphänomen bezogen werden. Der von den Funktionen der einfachsten Zelle bis hinauf zur Blüte der modernen Kultur mit steigender Intensität sich offenbarende Wille zum Mehrwerte müsse im Menschen als Wille zum überirdischen Mehrwert sich gestalten. Gott sei keine wissenschaftliche Hypothese, sondern die Tatsache der Befriedigung des Willens zum überirdischen Mehrwert. Jesus diene als Symbol dieses in der Menschheit immer vorhandenen Willens.

Indem Liebster die Reinigung des Sozialismus vom Materialismus fordert, lenkt er dessen Grundideen geradewegs auf ihren Ursprung, auf Hegel, zurück. Die gleichen philosophischen Grundlagen erscheinen auch bei Forschern, deren Wege von denen der längst verrufenen Spekulation weit abzubiegen scheinen. So zieht sich durch das Werk des Orientalisten Vollers „Die Weltreligionen“ der leitende Gedanke, dass in allen grossen Religionen Masseninstinkte die schöpferischen Faktoren sind, dass alle grossen Daten des Urchristentums z. B. der Auferstehungsglaube, nicht auf eine persönliche Grösse, sondern auf den Volks-

geist in früheren Religionen als ihre Queile zurückweisen. Das sind nicht Forschungsresultate, sondern philosophische Maßstäbe, die zur Beurteilung des Forschungsmaterials schon mitgebracht werden.

So ist es denn auch kein nebensächliches Kultursymptom, dass in den letzten Jahren die Werke des klassischen, deutschen Idealismus, eines Fichte, Hegel u. a. plötzlich wieder auf dem literarischen Markte erscheinen, dass für Systeme wie das von Fries und Apelt so mächtige Begabungen wie die drei Göttinger Otto, Nelson und Bousset sich begeistern. Gewiss bedeutet dies gegenüber der letzten von Schopenhauer und Nietzsche gefangenen Generation in mancher Beziehung einen Fortschritt. Allein, dass die Theologie und speziell die Leben-Jesu-Forschung mit keinem anderen Systeme unvereinbarer ist als mit jenem von Hegel, der lauter als alle anderen den Frieden mit dem Christentume proklamiert hatte, dies beweist jene Strömung in der neueren protestantischen Theologie, als deren Zentrum neben Harnack Tröltsch gelten muss, und welche sich selbst als individualistische bezeichnet. Diese Richtung ist überzeugt, dass die philosophische Grundlage der modernen Theologie einer Revision bedürfe. dass man hinter Hegel auf Kant zurückgehen, ja über dessen eigene Grundansicht hinaus eine Vertiefung des in der neueren Philosophie immer mehr verflachten Persönlichkeitsbegriffes anstreben müsse. Und trotzdem bleibt auch diese Richtung noch tief in Hegel'schen Prämissen verstrickt, namentlich in der Art, mit welcher in weitgehendstem Maße das biblische Christusbild als Schöpfung des Gemeingeistes, die dort geschilderten Fakta als Gemeindeerlebnisse, das wirklich Historische an Jesus als Entwicklungsprodukt und Lehensgut von seiner Zeit und seinem Volke dargestellt werden. All das erinnert an die treffende Charakteristik, welche das erste und grundlegende Leben Jesu aus der Hegel'schen Schule in Immermanns Münchhausen erfährt, wo es heisst, der Inhalt jenes Buches sei, dass die apostolische Kirche eine Art Aktiengesellschaft gewesen ist, die sich den Erlöser auf gemeinsame Kosten angeschafft habe. Diese Beziehungen zwischen moderner Philosophie und Leben-Jesu-Forschung wenigstens in einigen Grundlinien zu zeichnen und den Nachweis zu bringen, dass die Philosophie und ihre Entwicklung seit Kant nicht bloss den Einschlag der letzteren Forschung bildet, sondern geradezu deren grundlegende

Positionen bedingt, wollen die folgenden Blätter versuchen. Dabei wird sich als naturgemäße Einteilung des Stoffes ergeben, zu zeigen, wie die neuere Philosophie zuerst eine Unterscheidung zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus herbeigeführt und im weiteren Verlaufe der Entwicklung zwei Hauptäste christologischer Auffassung abgezweigt hat, je nachdem das erste oder zweite Glied jener Alternative eliminiert wurde. Von selbst ergibt sich aus dieser Entwicklung das Resultat, dass das Christentum nicht in der einen oder anderen Richtung allein sich aufrecht erhalten lässt, sondern nur in der Rückkehr zur ursprünglichen Vereinigung beider, welche aber nur auf konsequent theistischer Grundlage möglich erscheint.

I.

Die Scheidung des historischen Jesus und des dogmatischen Christus philosophischen Ursprungs

1. Spinoza und die Schule Kants

Entsprechend seinem philosophischen Grunddogma, dass alle Realität nur in der Einen Substanz liege, fand Spinoza in seiner 21. Epistel das kirchliche Gottmenschheitsdogma ebenso absurd als die Behauptung, der Kreis habe die Natur des Vierecks angenommen. Er schied zum erstenmal zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: das von der Kirche Christus beigelegte Göttliche verlegte er in die Substanz zurück; der Christus ist das göttliche Denken, die ewige Weisheit, pantheistisch aufgefasst die Erkenntnis des Wahren und Guten, der ideale Gottessohn, der zwar Mensch wird, aber nicht in Einem Individuum, sondern indem er in allen Dingen, am meisten im Geiste des Menschen und am allermeisten in Jesus sich offenbarte nach der Art, wie Attribute und Modi sich mitteilen. Ohne Kenntnis dieses idealen Gottessohnes kann niemand selig werden, ins Reich des Wahren gelangen; dagegen sei die Kenntnis des fleischlichen Christus nicht notwendig.

Die exegetische Frage behandelt Spinoza ganz im oberflächlichen Sinne des Aufklärungszeitalters. Die Ausdrücke des vierten Evangeliums und des Hebräerbriefes über den fleischgewordenen Gottessohn sind ihm morgenländische Redensarten, die man nicht nach europäischer Sprache messen dürfe; sie besagen nichts, als dass Gott in Jesus sich besonders geoffenbart habe. Das höchste, was Jesus von sich ausgesagt, sei, dass er der Tempel Gottes ist, was aber bildlich verstanden werden müsse.

Dagegen nähert sich Spinoza in auffälliger Weise der modernen, individualistischen Theologie an, wo er die Einzigkeit Jesu begründet, die er nicht bloss akkommodationsweise zugesteht. Sein Vorzug vor allen Menschen und speziell vor den hebrä-

ischen Propheten besteht darin, dass ihm die göttlichen Heilsratschlüsse nicht wie anderen Geistesmännern in sinnlichen Bildern, sondern unmittelbar geoffenbart wurden. Allerdings spricht Spinoza im theologisch-politischen Traktat darüber hinausgehend auch von solchen Erkenntnissen Jesu, welche in den ersten Fundamenten unseres Denkens nicht enthalten und nicht aus ihnen ableitbar seien. Allein im Vorwort zu diesem Werk erklärt er dessen Ausführungen als angepasst an die Anschauungen der Schrift, und im vierten Kapitel betont er mit Nachdruck, die Erkenntnis des historischen Jesus sei eine adäquate und wahre, nicht sinnliche gewesen, und nur um der Unwissenheit und Halsstarrigkeit des Volkes willen habe er diese reine Erkenntnis z. B. in die Form göttlicher Gebote gekleidet. Dies kann nichts anderes besagen, als dass Jesus selbst, wie auch die individualistische Theologie der Gegenwart behauptet, obwohl mitten im Mythenstrome stehend, dennoch übermythische, ja im Sinne Spinozas wohl gar pantheistische Ansichten gehabt hätte. Spinoza nennt ihn deshalb nicht einen Propheten, sondern den Mund Gottes.

Was bei Spinoza nur gelegentlich hervortritt, wird von Kant in grundlegender Weise zur Interpretation des Christentums verwertet. Mit Spinoza stimmt Kant überein in der Oberflächlichkeit der Exegese. Er stellt den Kanon auf: der Kirchenglaube hat zum Ausleger den reinen Religionsglauben d. h. den Vernunftglauben. In seiner Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft“ sucht er diesen Kanon zu begründen. Mit allen alten Glaubensarten und heiligen Büchern sei es so gehalten worden, dass verständige und wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen, moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brachten. So haben es die Moralphilosophen unter den Griechen und Römern mit ihren Göttermythen gemacht, indem sie den rohen Polytheismus als blosse, symbolische Vorstellung der Eigenschaften des einen göttlichen Wesens umdeuteten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen ihrer Götter, den wildesten Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen suchten, um den Volksglauben, welchen zu vertilgen nicht erspriesslich schien, einer moralischen Lehre nahe zu bringen. Auch das spätere Judentum und das Christentum bestehe aus zum Teil sehr gezwungenen Deutungen zu unzweifelhaft guten und für alle Menschen notwendigen Zwecken.

Nicht minder legen die Mohammedaner ihrem üppig geschilderten Paradies einen geistigen Sinn unter, ebenso die gebildeteren Inder ihren Vedas. So müssen nach Kant auch die christlichen Religionsurkunden durchgängig in einem Sinne gedeutet werden, welcher mit den allgemeinen, praktischen Gesetzen einer reinen Vernunftreligion übereinstimmt, und es muss eine solche Deutung, sollte sie auch, scheinbar oder wirklich, dem Texte Gewalt antun, einer anderen, buchstäblichen vorgezogen werden, welche entweder schlechterdings nichts für die Moralität enthält oder wohl gar den moralischen Triebfedern entgegenwirkt. Die racheschnaubenden Ausdrücke der Psalmen gegen die Feinde z. B. müssen wir auf die Leidenschaften umdeuten, die wir allerdings streben müssen nachgerade alle unter den Fuss zu bringen. Das Wundervolle, was im N. T. von Jesus erzählt wird, muss als bildliche Bezeichnung für das Ideal genommen werden. Kant huldigt also hier dem Symbolismus, jener Richtung, welche von der Romantik ausgegangen, nach Wundt (Völkerpsychologie II. 1, 551) auch in der neueren Mythenforschung noch zahlreiche Anhänger hat. Wenn diese Richtung, welche von Jakob Grimm bis Usener herab ihre Vertreter hat, als die Haupteigenschaft des mythologischen Denkens ein unbewusstes, ausserhalb der Gesetze des logischen Erkennens verlaufendes Vorstellen postuliert, das für den Geist eine unmittelbare Gewissheit und Wirklichkeit besitze, so kann sie auch hierin auf Kant sich berufen, welcher das Recht einer solchen Exegese der Bibel aus der Harmonie zwischen der Auffassung der philosophischen Schriftauslegung mit der auch im Ursprung jener Schriften waltenden moralischen Anlage des Menschen herleiten wollte ohne Rücksicht darauf, ob den Verfassern selbst dieser Sinn durchaus so ins Bewusstsein getreten sei. Lange vor dem Volksglauben und seinen Urkunden sei die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen gelegen, wovon zwar die ersten rohen Äusserungen bloss auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgegangen seien und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlasst, hiedurch aber auch etwas von dem übersinnlichen Charakter ihres Ursprungs selbst in jene Dichtungen, obwohl unvorsätzlich, gelegt hätten.

Kants christologische Stellung ergibt sich aber nicht aus diesen seinen hermeneutischen Grundsätzen, sondern aus der Mitte seiner Weltanschauung heraus.

Wie Otto Pfleiderer scharfsinnig hervorgehoben hat, ist das Epochemachende und Wesentliche an der Kant'schen Philosophie nicht, was speziell die Theologie seit Schleiermacher anzunehmen geneigt war, die Beschränkung der Erkenntnis auf das Sinnliche und der Nachweis der Unerkennbarkeit des Übersinnlichen, sondern der Gedanke der Selbstgesetzgebung der Vernunft. So sehr lag ihm daran, die Freiheit des Subjekts zu einer absoluten zu machen, dass er in der Kritik der Urteilskraft, als er auf dem besten Wege war, das Dasein Gottes als letzten Möglichkeitsgrund der Sittlichkeit zu erschliessen, vor dieser Konsequenz zurückschreckte, weil ihm an einer eventuellen Abhängigkeit des sittlichen Menschenwesens von dem göttlichen Grunde der Welt die Idee der Selbstgesetzgebung und Freiheit zu zerbrechen schien; deshalb gab er lieber dem ethikotheologischen Gottesbeweis wieder die von der „Kritik der praktischen Vernunft" her übel beleumundete Wendung, dass die Existenz Gottes zur Herstellung unserer Seligkeit oder zur Ergänzung unserer ungenügenden Macht über die sinnliche Natur erforderlich sei.

Kann also auf sittlichem Gebiete der Mensch nach Kant nicht einmal von Gott abhängig sein, ist er vielmehr auf sich selbst gestellt, dann fällt die kirchliche Christologie in ihrem Fundament dahin.

Indem er, über den seichten Optimismus des Aufklärungszeitalters hinausgehend und eine charakteristische Seite der deutschen Philosophie, das Schopenhauer'sche Element, grundlegend, die Existenz des „radikal Bösen" in unserer Gattung als unleugbare Erfahrungstatsache behauptete, blieb er schon hierin seinem Freiheitsbegriffe treu: das radikal Böse kann nicht entspringen aus der Erbsünde, weil Sittliches von der Person nicht ablösbar, nicht übertragbar sei. Jede Persönlichkeit trägt ihre Schuld allein. Dadurch war Kant zu der merkwürdigen Hypothese gedrängt, die Sünde habe ihre Wurzel in einer unerklärbaren, intelligiblen Tat der persönlichen Freiheit, was doch wohl nur einen Sinn hat, wenn dabei in platonisch-origenistischem Sinne an eine sittliche Katastrophe in der Präexistenz gedacht wird, Die von hier aus sich ergebenden, unübersehbaren Perspektiven wurden von der nachkantischen Theologie des Protestantismus reichlich verwertet. Hier interessiert uns aber nur die Konsequenz, dass, wenn die Sünde jede sittliche Gemeinschaft mit andern ausschliesst, dies auch bei der Wiedergeburt, welche

nach Kant eine prinzipielle Umkehr der ganzen Denkungsart ist, der Fall sein muss. Mit anderen Worten, die Erlösung kann nur Selbsterlösung sein. Von der kirchlichen Idee eines geschichtlichen Erlösers bleibt nur soviel, dass der Mensch in einem Beispiel seinesgleichen sich das absolute, niemals erreichbare Ideal veranschauliche. Dabei ist es gleichgiltig, ob das veranschaulichende Exempel Realität hat oder nicht.

So hat Kant nicht bloss schärfer als irgend jemand den idealen Christus und den historischen Jesus geschieden, sondern auch so tief wie nur irgend jemand von seinen Nachfolgern die Bedeutung des letzteren herabgedrückt. Bei Kant allein findet man keinerlei inneres Herzensinteresse für Jesus als Persönlichkeit, eine Eigenschaft, die auch auf Kants dichterischen Interpreten Schiller übergegangen ist; nicht einmal zu einer ernsten, innerlich erregten Opposition gegen Jesus wie Hartmann und Nietzsche konnte er sich gedrängt fühlen.

In seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft" geht er deshalb von dem Satze Spinozas aus, dass es nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden dürfe, zu glauben, es habe ein Christus, wie ihn die Kirche vorstellt, oder überhaupt ein schlechthin vollkommener Mensch gelebt, als wovon die Vernunft uns nichts sagt. Wohl aber sei es zu jenem Behufe unerlässlich, zu dem Ideale moralischer Vollkommenheit, welches in der Vernunft eines jeden liegt, sich zu erheben und durch Vorhaltung desselben sich sittlich kräftigen zu lassen. Nur zu diesem moralischen, nicht zu jenem geschichtlichen Glauben sei der Mensch verpflichtet. Sofern von dieser Idee der moralischen Vollkommenheit der Mensch selbst nicht der Urheber ist, sondern sie in ihm Platz genommen hat, ohne dass man begriffe, wie seine Natur für sie habe empfänglich sein können, lässt sich sagen, dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei und die Menschheit angenommen habe. Und diese Vereinigung mit uns kann als ein Zustand der Erniedrigung des Sohnes Gottes vorgestellt werden. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als wäre das gute Prinzip bloss zu einer gewissen Zeit in die Welt gekommen, vielmehr ist es zu allen Zeiten unsichtbarerweise in die Menschheit herabgestiegen. Diese Idee hat in praktischer Beziehung ihre Realität vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der Erfahrung, um dieselbe zum verbindenden Vorbilde für uns zu machen, da sie als solches in unserer Vernunft liegt.

Neben diesen Grundgedanken der Kant'schen Christologie konnte die biblische Auffassung, soweit sie von der unmittelbar an Kant sich anschliessenden Theologie nicht lediglich geschichtlich referierend behandelt wurde, nach Pfleiderers treffendem Bildnur als Anbau erscheinen, dessen altertümlicher Stil von dem modern rationalistischen Hauptbau, den diese Theologie aufführte, so auffallend absticht, dass der Mangel innerer Harmonie zwischen den heterogenen Bestandteilen auf den ersten Blick sich verrät. Wenn Theologen wie Tieftrunk das Kant'sche Prinzip in einer Schärfe in ihre Theologie einführten, dass sie den Satz aufstellten: Wir sind Götter von unbedingter Freiheit und Selbstgesetzgebung, nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von Gott, der obersten Intelligenz, verschieden, so war keine innere Grundlage mehr für die Annahme eines geschichtlichen Ghristus vorhanden.

Jesus erscheint dieser im engeren Sinne Kant'schen Theologie als persönliches Spiegelbild der göttlichen Vernunft; allein irgend welche Heilsbedeutung kann ihm schon deshalb tatsächlich nicht zukommen, weil ja der Mensch alle Schätze der sittlich religiösen Welt in sich trägt; ja dieser religiöse Rationalismus entfernte sich noch erheblich weiter von den spekulativen Grundlagen der kirchlichen Christologie, weil er, wie Wegscheider u. a., das Kant'sche Axiom von dem radikal Bösen in der Menschennatur nicht annahm, sondern den Menschen für wesentlich gut erklärte. Während also Kant die Prämisse von der Notwendigkeit einer radikalen Sinnesänderung des Menschen zu seinem Heile noch teilte, war dies bei dem theologischen Rationalismus nicht der Fall. Hatte schon Kant die biblische Lehre von dem stellvertretenden Leiden Christi in gekünstelter Weise als symbolischen Ausdruck der wahren Idee erklärt, dass in dem täglichen Schmerz der Selbstüberwindung, des Gehorsams und der Geduld, den die Überwindung des radikal Bösen in uns erfordert, der neue Mensch in uns stellvertretend für den alten büsse, so betrachtete diese theologische Richtung jene biblische Idee für eine zur Zeit der Apostel zweckmässige Einkleidungsform der Wahrheit, dass wir durch treue Befolgung der von Jesus gelehrten und durch seinen Tod besiegelten Religion ohne alle weiteren Opfer und Zeremonien Gott wohlgefällig werden. Vom kirchlichen Christusglauben überhaupt bleibt als Kern nur die Annahme, dass die ausgezeichneten Gaben und Kräfte Jesu sowie die ihrer Ausbildung günstigen

Zeitumstände auf Gott als Ursache zurückgehen, und dass uns Jesus „nicht ohne Gott“ als sittliches Vorbild gesetzt ist, eine Ausdrucksweise, die sich selbst dem fortgeschrittensten, mythischen Standpunkt akkomodieren lässt.

Gegenüber diesem äussersten Tiefstande theologischer Auffassung erfolgte jene Wendung der Kant'schen Lehre, welche philosophischerseits in Fries, theologischerseits in de Wette charakterisiert ist. Herrschte bisher das Kant'sche Dogma, dass Religion und Sittlichkeit identisch seien, während doch gerade Luther beide himmelweit hatte geschieden wissen wollen, so machte sich nunmehr die Tendenz geltend, welche in Schleiermacher kulminierte und der Religion eine eigene Domäne zurückerobern wollte. Naturgemäss bot sich als Unterlage dafür die Kant'sche Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben. Über der verstandesmässigen, mechanistischen Weltanschauung steht die ideale. Die selbständige Bedeutung der Religion kann nicht mit der Vernunft begründet werden, sondern mit dem Gefühl. Hatte die bisherige, rationalistische Theologie mit Tieftrunk die Erkenntnis ausdrücklich dem Gefühl vorausgehen und letzteres spontan aus ihr entspringen lassen, so sollte nun das Gefühl, nicht bloss unabhängig vom Verstande, sondern in Widerspruch mit ihm die ideale Weltansicht stützen und unmittelbar bezeugen. Mittels der gefühlsmässigen Ahnung soll man die Welt der religiösen Ideen ergreifen und mit ihrem Lichte die Erscheinungswelt religiös und ästhetisch bestrahlen lassen. Das spekulative Vermögen kann nur starre und tote, religiöse Ideen erzeugen, weil nur auf dem Wege der Negation aller endlichen Schranken, der Abstraktion von der Wirklichkeit. Das Gefühl erst kann sie mit Leben erfüllen, indem es dieselben in die Bildersprache der dichtenden und symbolisierenden Ahnung kleidet. Diese neue Richtung drang auf geschichtliche Darstellung und symbolische Deutung der Dogmen. Diese ästhetische Auffassung vermochte am allerwenigsten den Spalt zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus zu schliessen. Es ist doch nichts als ein Wortspiel, wenn de Wette sagt: „Natürlich betrachtet, ist Jesus Mensch, ideal ästhetisch betrachtet, ist er Gott, und wie beide Ansichten im Grunde eins sind, ist er nur Eine Person.“ Wenn man von Christus als Gottesgesandten spreche, solle man nie vergessen, dass es sich dabei nicht um Verstandeswahrheit, sondern um religiöse Schönheit handle. Er hofft für die Christologie eine

Zeit, wo die Schönheit neben der Wahrheit ihre Rechte behauptet. Die christliche Versöhnungslehre sei ein schönes, ästhetisch-religiöses Symbol des Gedankens, dass Christus unserem von der Schuld geängstigten Gemüt den inneren Frieden gebe. Allein es ist nichts anderes als ein Rückfall in den Rationalismus der Aufklärung, wenn trotz aller dieser Prämissen der göttliche Offenbarungscharakter des Christentums darin liegen und sich bewahrheiten soll, dass in ihm nichts als die ewigen Vernunftideen in ihrer grössten Reinheit und Fülle erschienen sind. Dieser Glaube, dass das Christentum göttliche Offenbarung sei, lasse sich nicht durch Verstandesgründe erweisen, sondern nur nach Art eines Geschmacksurteils über die Schönheit eines Kunstwerkes begründen. Inspiration der Schrift bedeutet nur, dass deren Verfasser von heiliger Begeisterung erfüllt, aber nicht, dass sie unfehlbar waren, was Verstandessache wäre. Die Kanonizität kommt den Schriften zu, soweit sie Wahrheit enthalten, ist also unabhängig von der geschichtlichen Ansicht über die biblischen Bücher.

Wenn nach all dem Pfleiderer behauptet, der nachkantische, theologische Rationalismus zeichne sich vor Kants ungeschichtlichem Rationalismus vorteilhaft aus durch besseres Verständnis des Geschichtlichen in der Religion und wolle mit feinerem, historischem Takt den Zusammenhang der kirchlichen Gegenwart mit der Vergangenheit festhalten, so ist das unzutreffend. Allerdings sieht dieser theologische Rationalismus in der biblischen Religion eine Bestätigung und Bereicherung der natürlichen Religion, allein nur in dem Sinne, wie die historischen Produkte der allgemeinen Vernunft eine Bereicherung der individuellen Vernunft bilden, die sich an ihnen fortentwickelt, ohne dass dieselben über den Bereich ihrer eigenen Kraft inhaltlich hinauslägen. Vom wesentlich Christlichen ist dabei keine Rede mehr. Wo aber vollends der ästhetische Maßstab zum entscheidenden gemacht wird, ist der geschichtliche Christus überflüssig. Die von Kant gepriesene Souveränität des geistigen Subjektes herrscht ja nirgends tatsächlich als auf ästhetischem Gebiete, wo der Geist der eigene Gesetzgeber und der Richter seines Geschmackes ist. Diese Ausbildung des Kant'schen Symbolismus in der nachkantischen Theologie bedeutet schon eine Antizipation der modernen mythischen Auffassung des Christentums, so ängstlich man den Ausdruck Mythus auch damals wenigstens theologischer-

seits vom Christentum selbst noch fernzuhalten suchte. Der historische Jesus wird als unerkennbar und unwesentlich in den Hintergrund geschoben; an den biblischen Texten wird, was sich ästhetisch nachempfinden lässt, als Symbol, als Ahnung höherer Wahrheit verehrt, das Übrige als wertlose Hülse weggeworfen. So wurde es sowohl im philosophischen als im theologischen Lager des Kantianismus zum Kanon der Schrifterklärung, es sei gleichgültig und könne nicht mehr ausgemittelt werden, ob das, was von Christus erzählt wird, als Geschichte vorgefallen ist. Die Geschichte sei nicht verständig, sondern mit Gefühl und Phantasie als Dichtung aufzufassen. Dann finde man, dass nichts in den Erzählungen willkürlich gemacht ist, sondern alles seine Anknüpfungspunkte in dem Tiefsten und Gottverwandten des menschlichen Gemütes hat. Von diesem Gesichtspunkte aus lasse sich an die Geschichte Christi alles anknüpfen, was für das religiöse Vertrauen wichtig, für den reinen Sinn belebend, für das zarte Gefühl anziehend sei. Die Geschichte Jesu sei eine heilig schöne Dichtung des allgemeinen Menschengeschlechts, in der sich alle Bedürfnisse unseres religiösen Gemütes vereinigen. Paulus, Johannes, Lukas bedurften in ihrer Zeit zur Belebung ihrer religiösen Anlagen Geschichten und Tatsachen, deren innersten Kern aber Ideen bildeten. Uns sind die Tatsachen zweifelhaft geworden, die Ideen aber ein Gegenstand der Verehrung geblieben.

2. Hegel und der linke Flügel seiner Schule

Gegen die Kantianische Christologie machte sich im weiteren Verlaufe der philosophischen Entwicklung die nämliche kritische Strömung geltend, wie gegen Kants Philosophie überhaupt. Es kam der Einwurf Hegels, dass die Ideen zum blossen Sollen machen sie aufheben heisse, weil ihnen dann kein wirkliches Sein zukomme, dass nichts werden kann, was nicht schon an sich ist, also auch vom Menschen sich nicht verlangen lässt, sich mit Gott zu versöhnen und göttlichen Sinnes zu werden, wenn diese Versöhnung und Vereinigung nicht an sich schon vollbracht ist.

Der Satz: „Alles Vernünftige ist wirklich“, dieses Zauberwort der Hegel'schen Spekulation, wollte auch die Einseitigkeit der Kant'schen Christologie überwinden. Damit wollte

eigentlich auch der Satz Fichtes, nur das Metapsysische, nicht das Historische mache selig, überwunden werden. Aber selbst Schellings Standpunkt erschien noch als unzureichend. Hatte letzterer den Satz aufgestellt, die Menschwerdung Gottes sei eine Menschwerdung von Ewigkeit, jeder einzelne sittliche Mensch sei eine Annäherung an die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit und insofern ein Stück der ewigen Menschwerdung des guten Prinzips, so tadelte an ihm die Schule Hegels, dass er noch unter dem menschgewordenen Sohn Gottes das Endliche selbst, wie es im Menschen zum Bewustsein kommt und in seiner Unterschiedenheit vom Unendlichen, sich denke und ihn als einen leidenden und den Verhältnissen der Zeit unterworfenen Gott darstelle.

Hegels Philosophie selbst machte als Grundsatz geltend, dass Gott nicht als sprödes Unendliches ausser und über dem Endlichen verharrt, sondern in dasselbe eingeht, die Endlichkeit nur als seine Entäusserung setzt, aus dem er wieder in die Einheit mit sich selbst zurückkehrt. Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch, weder allein seine Unendlichkeit, noch allein seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Seite Religion ist. Von diesem Grundsatze aus schien sich eine festere Brücke zur kirchlichen Christologie zu ergeben als von der Ansicht Kants aus, für welchen die historische Persönlichkeit Christi als etwas Gleichgültiges, weil notwendig Inadäquates hinter der Idee erschien und die Idee selbst als etwas Unwirkliches, welches nur annäherungsweise erreichbar, also tatsächlich unerreichbar sein sollte. Allein der rechte und der linke Flügel der Schule gingen von hier aus radikal verschiedene Wege: es ergab sich hier das berühmte Dilemma, auf welches Dav. Fried. Strauss sein Leben Jesu (1835) aufbaute, welches das entscheidende Buch für die moderne Christuskritik geworden ist. Hegel selbst, der konservativen Tendenz seines Systems folgend, stellte, da er die Grundlinien der heutigen Religionswissenschaft nach ihrer geschichtlichen und philosophischen Gestalt entwarf, den bis auf Tröltsch herab in Geltung gebliebenen Satz von der Absolutheit des Christentums auf. In der Reihe der religiösen Bildungen des Menschengeschlechtes, welche in ein einziges grosses Gesichtsfeld gerückt werden, soll das Ziel und der Schluss-

punkt das Christentum sein, weil in Christus die Einheit mit Gott als eine totale und vollkommene zum Ausdruck gelangt. In diesem Sinne haben Marheineke und Rosenkranz Hegel verstanden, anders Strauss. Das Resumé seines „Lebens Jesu“ ist folgendes:

Nicht in einem historischen Jesus kann die Gottessohnschaft sich vollkommen und absolut verwirklicht haben. Aber damit werde nicht der Jdee der Gottessohnschaft alle und jede geschichtliche Realität abgesprochen im Sinne Kants. Nicht in einem geschichtlichen Individuum sei die Idee wirklich geworden wie vorher und nachher nicht mehr; das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen dagegen immer nur unvollständig sich abzudrücken, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebe sie ihren Reichtum auszubreiten.

Der Schlüssel der ganzen Christologie sei, dass als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffes, gesetzt werde. Diese Christologie, so ruft Strauss zum Schlusse triumphierend aus, ist die echte Konsequenz der Hegel'schen und überhaupt der modernen Philosophie in ihrer Entwicklung von Spinoza an.

Allein diese Christologie war nicht das letzte Wort der neueren Philosophie, und was Strauss in seinem ersten Leben Jesu (1835) und besonders klassisch in seinem Sendschreiben an das Züricher Volk (1839) als Restauration der alten Glaubensformel, als das reine Gold, das aus dem Feuerofen des kritischen Verstandes hervorgehe, gepriesen hatte, erklärte er später selbst als „täuschendes Spiel mit Worten, dessen auch ich einst, im Geist einer Schule, mich schuldig gemacht.“ Der ihm „den Sand aus den Augen rieb, welchen der Berliner Staatsphilosoph uns allen in dieselben gestreut,“ war ein anderer Jünger des linken Flügels der Hegel'schen Schule, F e u e r b a c h, zu dessen Religionsbegriff er überging. Der Gottmensch der Hegel'schen Schule, den Strauss schon im wesentlichen zum Gattungsideale degradiert hatte, wurde von Feuerbach in seiner zweiten Periode in volle Illusion aufgelöst. Was des Menschen Geist, Seele und Herz ist, das ist sein Gott; Gott ist nur eine Wahnidee, das offenbare

Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, die feierliche Enthüllung seiner verborgenen Schätze, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse; Gott ist der Selbstgenuss des Egoismus. Was also Strauss als den echten Kern der Hegel'schen Christologie hatte ausschälen wollen, bestand nach Feuerbach darin, dass der Mensch in rein bodenloser Phantasie sich „zur Göttlichkeit eines ausser ihm seienden Absoluten emporgeschwindelt hatte"; dieses gegenständlich angeschaute Wesen, d. h. Gott als Objekt der Reflexion in der Theologie, wird zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen. Christus ist die Allmacht der Subjektivität, die personifizierte Realität aller Herzenswünsche. Die Vorstellung des Wunders an Christus ist nur das Gesetz des Herzens, wie es im Widerspruch mit dem wirklichen Weltgesetz durch die Einbildungskraft als gemeinte äussere Tat sich Wirklichkeit gibt. Auf der dritten und letzten Stufe seiner Entwicklung erklärte Feuerbach als das wahre Wesen, welches die Ursache unseres Abhängigkeitsgefühls d. h. unserer Gottesillusion sei, die ideenlose Natur, diese im Sinne des naiven Realismus. Aber auch auf dieser Stufe blieb als Kanon stehen: Das Wesen der Götter ist das Wesen des Wunsches. Dem religiösen Standpunkte ist es wesentlich, uns das Göttliche rein subjektiv, nach den Bedürfnissen unseres Gemütes, ohne Rücksicht auf das wirkliche Wesen desselben, darzustellen. Damit fiel nicht bloss die Christologie, sondern die Religion hinweg. Die philosophische Geschichtschreibung sieht in dieser Entwicklung Feuerbachs einen Abfall von dem gotterfüllten und gleichsam gotttrunkenen Reiche der logischen Idee, in welchem kein Glied nicht eine Darstellung Gottes war, in das gottentfremdete Reich der Materie (Drews), also einen Abfall von Hegel. Strauss dagegen hiess diese Anschauung Feuerbachs als eine weitere Ausführung und beziehungsweise Berichtigung der Hegel'schen Anschauung willkommen. Er sucht zwischen Hegel und Feuerbach zu vermitteln. Der Boden der Religion, das Gemüt, sei geschwängert mit sinnlichen, rein subjektiven Wünschen und Bedürftigkeiten des Menschen; aber auch die Vernunft, die Tätigkeit der Intelligenz, streue ihren Samen in diesen Boden. Dabei ist für die Christologie sehr wichtig, dass nach dem späteren Strauss die Hegel'sche Thesis, von der er selbst in seinem ersten Leben Jesu ausgegangen war, dass die Religion

und Philosophie inhaltlich identisch und nur formell verschieden seien, unhaltbar ist. Nicht mehr ist im Sinne Hegels die Religion eine selbständige, wenn auch niedrigere Provinz im Reiche des Geistes, wo der letztere in seinem dunklen Drange, der reinen, farblosen Selbstanschauung noch nicht fähig, sich eine Reihe bunter Bilder schafft, in welchen er zuerst sein Wesen ahnend durchempfinden muss, um sich später selbst unmittelbar erfassen zu können.

Es besteht also kein inneres Band mehr zwischen dem reinen Gedanken und dem Christusideal, in welchem sich derselbe vor seiner Vollentfaltung kristallisieren musste. Zwar arbeitet nach Strauss auch in der Religion der Erkenntnisdrang. Allein er kommt nur durch die aufsteigende Reihe der Religionen zu immer grösserer Annäherung an die Wahrheit. Die Religions- und Kirchengeschichte ist dann nicht im Sinne Feuerbachs eine Geschichte der Narrheit. Allein von einer absoluten Religion und von einer Identifizierung derselben mit dem Christentum im Sinne Hegels kann nicht mehr die Rede sein, weil nach dieser Meinung von Strauss die Unvollkommenheit zum Wesen, nicht bloss zur Form der Religion gehört. Das ist so ziemlich der Standpunkt, den der spätere Neukantianismus zum Ausgangspunkt seiner Christologie wählte. Doch bei dieser Verbesserung des Feuerbach'schen Religionsbegriffes blieb der linke Flügel der Hegel'schen Schule nicht stehen. Karl Marx ging aus diesem Flügel hervor, und Strauss selbst wurde Materialist seit dem Bekanntwerden Darwins, der „uns erst gezeigt hat, wo der Zimmermann das Loch hinausgemacht hat". Mit einem gewissen Recht konnte Strauss auch auf diesem Standpunkt seine Christologie bis Spinoza zurückführen. Spinoza hatte, offenbar veranlasst durch das moderne Weltbild, das Reich des Scheines bis weit in die Tiefen unseres Innenlebens ausgedehnt, welches für Deskartes als unmittelbar gewiss gegolten hatte. Alles was uns als Zweck, Wille, Handeln erschien, wurde zur Illusion. Die neue Ethik ohne Willen wurde zur Beschreibung der Art, wie unser ganzes sittliches Handeln mit mechanischem Stoss und stofflicher Bewegung zusammenhänge. Das ganze Getriebe unseres inwendigen Lebens ist nur Schein, der unser Bewusstsein füllt, soweit es nicht Abbild des natürlichen Mechanismus ist, der die Parallele zum Gewoge unseres Geisteslebens ist. Indem so alle Geheimnisse der Seele auf blosse Rechnungsverhältnisse reduziert werden,

wird unser Inneres entleert und ausgehöhlt. Wie soll da die Erlösung in etwas anderem bestehen können, als darin, dass der Schein in nichts zerfliesst, die Persönlichkeit im All aufgeht? Auf diesem Standpunkt gab es keinen Christus mehr. Aber ebenso wurde doch auch im abstrakten Monismus Fichtes und im Panlogismus Hegels der Heilsprozess im Subjekt zur blossen Scheinbewegung oder zur dialektischen Bewegung des Wissens von dem eigenen religiösen Zustand. Erschien nach Spinoza alle Realität des Geisteslebens nur in dessen Charakter als Abbild des Naturmechanismus, so war es von Hegel berechtigt, dass er die Welt ohne jene Doppelheit der parallelen Hemisphären konstruierte. Durch diese Vereinfachung fiel aber noch ein anderes Axiom Spinozas hinweg. Spinoza hatte den Immanenzgedanken nicht bis zum letzten Ende gedacht. Er liess in seinem Gottesgedanken nicht bloss einen Rest, sondern ein ungeheures Reich von transzendenter Wirklichkeit übrig, welche jenseits des menschlichen Erkenntnisbereiches liegt. Nur die Geometrie ist Wissenschaft, und trotzdem liegen jenseits der von ihr bearbeiteten Attribute, Denken und Ausdehnung, unendlich viele uns unerkennbare Attribute der Substanz. Die Mechanik ist nur die Oberfläche eines abgrundtiefen Lebensozeans. Wie Schlatter mit Recht bemerkt, war gerade diese Seite des Systems, welche das Gefühl der Einheit mit einer unübersehbaren Fülle von Bildungskräften anregte, ein Reiz für Geister wie Göthe. Allein was nützt die Einheit mit einem absolut Transzendenten, niemals Erreichbaren? Die Hegel'sche Gottmenschsheitsidee in dem oben erörterten Sinne zerbrach diesen Transzendenzgedanken Spinozas: Dann aber wurde in Fortbewegung des spinozistischen Gedankens die Mechanik aus der blossen Oberfläche zum Kern aller Dinge. Hiebei endete der linke Flügel der Hegel'schen Schule. Damit fiel aber selbstverständlich das Hauptschlagwort Hegels, die Gottmenschheitsidee, dahin, indem ihre beiden Pole, Gott und Mensch, in einen einzigen, die Natur, zusammenflossen. Das Verhältnis zum geschichtlichen Christentum gestaltete sich in der Art, dass historischer Jesus und dogmatischer Christus unvereinbar geschieden wurden, und dass weder dem einen noch dem anderen der geringste Wert für die Menschheit beigelegt wurde.

II.

Versuche der Wiedervereinigung des historischen Jesus und des idealen Christus von modernen philosophischen Prinzipien aus

1. Schleiermacher

Die erste Prämisse, dass die Religion Sache des Gemüts sei, teilt Schleiermacher mit Hegel und Feuerbach. Aber sie hat bei ihm einen radikal neuen Sinn. Bei Hegel ist das Gemüt die an sich seiende Vernunft, der Vernunftinstinkt, der in dem Organismus der Religion und in der Bildung ihrer Dogmen zu erkennen ist. Auch im Gemüt arbeitet also das Denken und zwar, worin das religiöse Motiv des Hegelianismus wurzelt, das grosse, weltbildende Denken. Allein die Vorstellungen des Gemüts sind zu messen an dem vollentfalteten Lichte der Vernunft. Feuerbach versteht unter dem Gemüt, welches mit der Phantasie das Wesen der Religion ausmacht, den Sitz der endlichen, selbstsüchtigen Wünsche des Menschen, das eigenwillige Herz, das sein Gesetz zum Gesetz der Welt machen möchte, und dem, etwas als Wahrheit aufzustellen, Grundes genug ist, dass es ihm wohl tut. Was das Gemüt fordert, das hat die Phantasie, indem sie die Einsprache der Vernunft nicht achtet, reiche Mittel, ihm zu gewähren. Ganz anders Schleiermacher. Philosophisch stellt er sich in der Linie des Kantianismus vor Hegel und dem zweiten Schelling neben Fichte und dem ersten Schelling auf, indem er das Göttliche als Einheit von Natur und Vernunft, somit als unserem Denken jenseitig erklärt, weil letzteres im Gegensatz von Natur und Vernunft sich bewegt. Treffend wird von Schlatter die Parallele mit dem Kantianer Fries gezogen, der neben Wissen und Glauben das Ahnen d. h. die Beziehung der transszendenten Glaubensideale auf die Bewustseinswelt setzt. Nach Schleiermacher tritt an Stelle dieses Ahnens das Gefühl, das unmittelbare, sichere Erleben. Offenbarung ist nach ihm jede Mitteilung des

Universums und seines innersten Lebens an den Menschen. Nicht jenseits des Bewusstseins, sondern im Bewusstsein selbst wird Gott ergriffen. Freilich betont Schlatter mit gutem Recht, dass Schleiermacher schon von der ersten Prämisse seines Systemes aus nicht zu Christus kommen konnte. Denn mit der Ineinsbildung von Vernunft und Natur, diesem modernen Gedanken, hatte Jesus nichts zu tun. Schleiermachers Gefühl ist identisch mit Spinozas cognitio Dei intuitiva. Wie in einer Ahnung des in neuester Zeit so hoch gefeierten Begriffs des Unterbewusstseins setzt er dasselbe in den Moment der unmittelbaren Berührung der Seele und des Universums, wie sie jedem Bewusstsein vorausgeht und zu Grunde liegt als die „unmittelbare, über allen Irrtum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung".

Schleiermacher hatte an Jacobi geschrieben, er sei mit dem Verstande ein Philosoph, mit dem Gefühle ganz ein Frommer, und zwar als solcher ein Christ; er sah hierin keinen Widerspruch, sondern lebte in dem unmittelbaren Bewusstsein, dass es nur die beiden Brennpunkte seiner eigenen Ellipse seien, und in der Oszillation, dem Schweben zwischen beiden hatte er „die ganze Fülle seines Lebens". Strauss dagegen warf ihm vor, er habe die Theologie an die Philosophie verraten, aber auch umgekehrt, indem er als echter Idealist in der Deduktion seines Christus vom Subjekte ausgehend, dennoch über dasselbe hinausging und allen absoluten Inhalt, den er in demselben antraf, aus der Mitteilung von dem äusserlich dagewesenen Gottmenschen ableitete. Schleiermacher sucht seine Christusüberzeugung von allen historischen Nachrichten über Jesus unabhängig zu machen, indem er folgenden Beweis führt:

Ich finde in mir als Mitglied der christlichen Gemeinschaft die harmonische Vereinigung des niedrigen Selbstbewusstseins mit dem höheren, meine Entsündigung und religiöse Vervollkommnung, auf eine eigentümliche Weise erleichtert und einen steten Fortschritt dieser Erleichterung eingeleitet. Forsche ich nach der Ursache hievon, so kann ich sie in mir selbst nicht finden, weil von mir selbst aus, so viel ich bemerken kann, jener Zusammenhang vielmehr immer nur erschwert wird, ebensowenig in irgend einem anderen, der mit mir an der christlichen Gemeinschaft teilnimmt, da ich in diesen allen nur gleiche Wesen

erkenne, noch im ganzen dieser Gemeinschaft, da auch von vielen Unvollkommenen zusammen keine vollkommene Wirkung ausgehen kann. Sofern mithin diese Erscheinung noch weniger ausserhalb der christlichen Gemeinschaft ihren Grund haben kann, wo sie vielmehr gar nicht angetroffen wird, so kann sie nur von dem Stifter jener Gemeinschaft ausgehen, der eben durch diesen Einfluss auch ihr beständiges Haupt bleibt.

Die Person Jesu ist für Schleiermacher nicht ein absolutes, sondern nur ein relatives Wunder, sofern sie nicht Reflexionsprodukt des gemeinen Denkens, sondern schöpferisches Produkt der gesteigertsten Entwicklung unserer Vernunftanlage und als solches historisch einzig ist. Sehr charakteristisch ist, dass ihm die Christologie unter die Beschreibung des christlichen Selbstbewusstseins fällt.

Mit Recht betont Schlatter, dass Schleiermachers Christologie an der Romantik aufgenährt sei. Diese hatte ans Licht gebracht, dass sich aus der Geschichte dadurch positive Werte gewinnen lassen, dass sie zum Gefühlserreger wird, und hatte sich starke Empfindungsströme durch Verkehr mit der Vergangenheit verschafft. So liess sich das religiöse Empfinden in unvergleichlicher Weise an Jesus erwärmen. Schleiermacher bleibt also nicht mit Kant bei dem in uns selbst geschehenden religiösen Vorgang stehen, sondern sucht Fühlung mit der Geschichte; allein nur eine sehr lose und summarische Fühlung.

Nicht die ganze Schwere der historischen Frage tritt an uns heran, sondern wir haben einzig darauf zu achten, wie Jesus auf unser Empfinden wirkt.

Unsere Erfahrung einer stets wachsenden Kräftigkeit unseres christlichen Gottesbewusstseins konnte von Jesus nur dann ausgehen, wenn sie in ihm selbst in absolutem Masse verwirklicht war, d. h. wenn das religiöse Urbild in ihm geschichtlich und seine ganze geschichtliche Erscheinung religiös urbildlich war, also Person und Idee ohne Rest sich deckten. Insofern war seine Person ein Wunder im Gesamtleben der Sünde, nicht aus diesem selbst, sondern nur aus einem schöpferischen Akt Gottes zu erklären. Allein dieser schöpferische Akt ist identisch mit einer ursprünglichen Tat der menschlichen Gattung; Jesu Vorstellungen und Handlungen sind bedingt durch die Denkweise seines Volkes und seiner Zeit, wenn gleich nur seine Empfänglichkeit, nicht seine Selbsttätigkeit von dieser Schranke behaftet war. Nicht

eine transzendente Erlösung durch sühnende Leistung hat Jesus vollbracht, sondern durch den Totaleindruck seiner Persönlichkeit hat er kräftigend und beseligend auf das religiöse Bewusstsein der Menschen eingewirkt.

Eine doppelte Klippe ragt aus dieser Christologie Schleiermachers hervor, und sie ist die Grundschwierigkeit der modernen Leben-Jesu-Forschung geworden, soweit dieselbe auch von Schleiermachers Dogmatik entfernt zu sein glaubt und teilweise wirklich entfernt ist. Ist die Vermittlung zwischen unserem religiösen Bewusstsein und dem geschichtlichen Jesus das religiöse Bewusstsein der Gemeinde, so erhebt sich die Frage, ob das religiöse Bewusstsein des modernen Menschen ohne weiteres identisch ist mit dem kirchlichen Gemeindebewusstsein? Man braucht bloss Schleiermachers religiöses Bewusstsein, wie er es in seiner Glaubenslehre beschreibt, zu prüfen, um zu sehen, dass dies nicht der Fall ist. Schleiermachers religiöses Bewusstsein ist der reiche Niederschlag seiner philosophischen Studien, mit denen er die Geschichte der Philosophie von Plato bis Schelling durchwandert hatte, und aus denen er nur einen Augenblick als Jünger der Romantik, dann aber innerlich und bleibend als Anhänger Spinozas hervorgegangen war. Scharf betont Strauss, alle Hauptsätze des ersten Teiles der Dogmatik von Schleiermacher würden erst verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinozas zurückübersetze, aus denen sie ursprünglich geflossen. Nicht bloss ist Schleiermachers religiöses Bewusstsein getragen von Spinozas Immanenz- und Substanzbegriff, also von der pantheistischen Gottesidee, sondern gerade jener religiöse Begriff, den er zur Grundsäule seiner Christologie macht, ist spinozistisch. Das Böse ist ihm wie Spinoza nur ein Mangel der Kraft der Vernunft über die sinnlichen Affekte. Was Schleiermacher als Ausgangspunkt für seinen Beweis des geschichtlichen Christus nimmt, ist, wie Pfleiderer mit Recht bemerkt, nicht die christliche Erfahrung von Sünde und Erlösung, sondern der Gegensatz von servitus und libertas in der Ethik Spinozas oder des sinnlichen und vernünftigen Begehrungsvermögens bei Kant. Das ist aber überhaupt kein religiöser Lebensvorgang, sondern ein psychologisch sittlicher, der sich innerhalb des Selbstbewusstseins vollzieht und einer Ableitung aus einer äusseren, bestimmten, geschichtlichen Persönlichkeit nicht bedarf. Haben Spinoza und Kant in dieser Auffassung den schärfsten Gegensatz zum kirchlichen Gemeindebewusstsein empfunden, wie

konnte dann Schleiermacher geradezu die Elemente dieses Bewusstseins aus dem kirchlichen Gemeindebewusstsein als seiner Quelle ableiten?

Eine latente Prämisse dieses Schlusses ist offenbar die Auffassung Hegels, dass Religion der nämliche Wesensinhalt in der Form der Vorstellung sei wie Philosophie in der Gestalt des Begriffes. Allein schon Strauss hat dem entgegengehalten, man könne unmöglich annehmen, dass die philosophischen Ideen aus den kirchlichen Dogmen als reine Entwicklungen von innen heraus ohne fremde, äussere Einflüsse hervorgegangen seien. Denn der Augenschein lehre, dass es die mannigfaltigsten Einwirkungen der Physik, Geographie, Astronomie u. s. f. gewesen sind, welche die biblischen und kirchlichen Vorstellungen von Himmel und Erde, Gott und Schöpfung u. s. w. nach und nach in die Gestalt gebracht haben, in welcher sie im philosophisch gebildeten Bewusstsein unserer Zeit vorhanden sind. Und sodann widersprach es ja der Grundvoraussetzung des Idealismus, wenn Schleiermacher behauptete, zum geschichtlichen Christus durch die innere, religiöse Erfahrung geführt zu werden. Das moderne Ich, so hielt man ihm mit Recht entgegen, wäre nur dann genötigt, als letzten Grund der religiösen Erfahrung einen vollkommenen und unsündlichen Christus zu postulieren, wenn es zuvor alles Wahre und Gute aus sich hinausverlegt d. h. sich auf den altchristlichen Standpunkt zurückversetzt hätte.

Noch grösser ist für Schleiermacher die zweite Schwierigkeit, nachdem er einmal einen bestimmten geschichtlichen Punkt als Postulat der inneren, religiösen Erfahrung festgestellt hat, diesen Punkt als einen alle Geschichte überragenden und normgebenden zu erweisen. Zwar macht Schleiermacher wesentliche Einschränkungen. Die Person Christi soll nach seiner Auffassung nicht in allen den tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, sondern eben nur im Gebiete des Gottesbewusstseins oder in religiöser Hinsicht Urbild sein. Allein wie soll man in modernem Sinne einen Schnitt machen können zwischen dem Gottesbewusstsein und dem übrigen Seelenleben? Und besteht nicht ein gewaltiger Unterschied zwischen dem theistischen Gottesbewusstsein der Evangelien und dem pantheistischen von Schleiermacher und seiner Schule? Spätere haben diese Schwierigkeit gefühlt. Keim schrieb: „Es sei nicht geleugnet, dass Jesus doch nur im Gebiet der Religion, keineswegs im Gebiet der Wissenschaft oder Kunst

produktiv gewesen. Einen dergleichen Allmenschen, den leibhaftigen Gott unter den Menschen zu verlangen, der alle Gebiete menschlichen Wissens und Könnens beherrscht und befruchtet, die Kenntnisse neuerer Naturwissenschaft besessen hätte uud vielleicht nur aus Klugheit unwissend gewesen wäre, wird übrigens bei einiger Überlegung vor Gott und Menschen niemand die Torheit haben. Wichtiger ist, dass man selbst im Gebiet der Religion einzelne Mängel anfechten kann. Man nehme die Aufrechterhaltung der mosaischen Ordnung und die Überzeugung von der wörtlichen Eingebung des A. T., den Glauben an ein Teufelreich und an Besessene, die Messiasidee mit dem sinnlichen und mehr oder weniger national zu gestaltenden Erdreich, die irdische Wiederkunft, Gerichtshandlung und Totenauferweckung, so hat man in diesen und anderen Partien der Lehre Jesu, welche unleugbar dem Echtesten seiner Reden und dem Heiligsten seiner Überzeugungen angehören, Reste jüdischer Anschauungsweise, welche man weder in Abrede ziehen noch auch als blosse Anbequemungen Jesu an den gegebenen Volksglauben zurechtlegen noch endlich gar als bleibende ewige Wahrheiten verteidigen kann. In diesen Punkten steht Jesus recht menschlich in den Schranken seiner Zeit. Es ist ihm nicht möglich gewesen in der Spanne dieses Lebens, mit der neuen Welt religiöser Grundgedanken, welche in seinem Geist aufgingen, das geistige Erbgut von Jahrtausenden ganz zu durchleuchten, zu durchbrechen . . . Das Wichtigste aber ist, dass all dieses Menschliche und Vergängliche seiner Lehre sein Gegengewicht und seine Überwindung fand in dem Ewigen und Göttlichen seiner Grundsätze . . . ., dass er selbst im Wesen grösser war als er in der Erscheinung war, und dass er es dadurch den Nachfolgern und der Neuzeit ermöglichte, auf seinen Namen hin die Folgerungen zu ziehen, die Befreiungen vom Judentum furchtlos und völlig durchzusetzen, welche er begonnen, nicht vollendet hatte."

Auf diese Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen den Grundsätzen und der Selbstverwirklichung in Wort und Tat, hatte auch Schleiermacher sich berufen und gemeint, hinter der unvollkommenen Erscheinung sei ein schlechthin vollkommenes Wesen in der Art verborgen gewesen, dass das Hinausschreiten über seine Erscheinung eine nur um so vollkommenere Darlegung seines innersten Wesens sei. Gerade darin hatte er den Schlüssel zu seiner Christologie geschaffen, dass er auf die

Analogie der Kirche sich berief, wo das Göttliche, der Geist, wirke, ohne das Menschliche aufzuheben. Dies sei möglich, weil hier das Göttliche gedacht werde nicht unter der Form eines wirklichen, bestimmten Bewusstseins, sondern nur als dem gesamten Bewusstsein zu Grunde liegend, als die innerste treibende Kraft, während wir alles äusserlich Hervortretende rein menschlich verstehen. So sei das Göttliche in Christus nicht persönlich, sondern ein auf das Menschliche wirkender Impuls. Allein diese Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung in einem Individuum war ein vergebliches Unterfangen vom Standpunkte des Idealismus aus, dessen Gipfel mit schwärmerischem Enthusiasmus erstiegen zu haben, gerade Schleiermacher nachgerühmt wurde. Mit Recht hielt man ihm entgegen, dass nach moderner Auffassung das Wesen eines Individuums doch derselbe Inhalt, nur in der Reflexion in sich, mit der Gesamtheit seiner Äusserungen ist, und dass von diesem Standpunkte aus nur eine barbarische Metaphysik das erstere als vollkommenes der letzteren als unvollkommener entgegensetzen kann.

Aber nicht bloss, dass in dem Gottesbewusstsein Jesu der vorgebliche Kern in eine bittere, dem modernen Empfinden ungeniessbare Schale eingehüllt war, deren Stacheln Keim nur zum Teile geschildert hat, auch um diesen Kern selbst ist es schlecht bestellt. Ist es nach Schleiermacher der reine Gottesbegriff, dass Gott nicht alles in der Religion ist, sondern nur Eines, und dass das Universum mehr ist, dass Gott ohne Welt zu denken, leere Mythologie wäre, dann hat Jesus den reinen Gottesbegriff nicht bloss unvollkommen, sondern gar nicht besessen, und mit Recht steht er in den „Reden über die Religion“ trauernd bei Seite, während die Apotheose an dem heiligen und verstossenen, einzigen und unerreichten Spinoza vollzogen wird. Haben doch auch Renan und Strauss auf den Mangel des Immanenzgedankens als auf eine grundwesentliche Lücke im religiösen Bewusstsein Jesu hinzuweisen nicht ganz unterlassen können.

Dazu kam noch, dass auch die Entstehung und Entwicklung dieses Gottesbewusstseins, sofern dasselbe als ein absolutes gefasst werden wollte, für den modernen Standpunkt unlösbare Widersprüche mit sich führte. Die übernatürliche Geburt Jesu verwarf Schleiermacher; aber dennoch sprach er von einer wunderbaren Geburt, sofern die natürliche Zeugung für sich

immer nur unvollkommene Produkte liefere, mithin, um ein vollkommenes zu erzielen, die übernatürliche Kausalität Gottes durch die natürliche habe durchschlagen müssen. Allein wie sollte sich das reimen mit der modernen Voraussetzung, dass man göttliche Tätigkeit nur in der natürlichen sehen dürfe, nicht neben und ausser derselben?

Sprach nun Schleiermacher von einem schöpferischen göttlichen Akte als einem absolut Grössten, durch welches die schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewusstseins in die menschliche Gattung hineingekommen sein sollte, während die reproduktive Kraft der Gattung zur Hervorbringung eines absolut vollkommenen Wesens nicht hingereicht hätte, so wartete Strauss schon mit dem Einwurfe, dass ja in modernem Sinne ein absolut Grösstes nicht der einzelne Schöpfungsakt ist, sondern nur die ewige allgemeine Schöpfung, beziehungsweise der die menschliche Gattung mit ihrer religiösen Anlage setzende Akt, zu welchem sich die Schöpfungsakte bezüglich der einzelnen Persönlichkeiten nur wie gegenseitig sich zur Einheit ergänzende Brüche verhalten. Ein solcher neuer Schöpfungsakt erinnerte jeden Modernen sofort an die seit Leibniz verhasste Idee einer Nachbesserung der ursprünglichen, göttlichen Schöpfung, und so beeilte sich Schleiermacher, die neue oder vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in Christo auch wieder als blosse Erhaltung und stetige Entwicklung des ihr ursprünglich Anerschaffenen zu erklären, wobei diese Entwicklung nach göttlich geordneten, ob auch uns verborgenen Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äussert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Dann konnte er aber dem Einwande nicht entgehen, es sei nichts mit seiner Voraussetzung, dass die Menschheit zu dem höheren Leben, wie es in Christus ihr aufging, durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang nicht hätte gelangen können. Strauss konnte wieder an die gemeinsame Prämisse der modernen Weltanschauung erinnern, welche den Strahl des göttlichen Lichtes nur als gebrochenen in die Erscheinungswelt eintreten lasse, und wonach von Seiten Gottes der menschenerschaffende Akt nur ein unteilbarer sein könne, der sich nach der Seite der Erscheinungen hin in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Hervorbringungen zerschlage, deren keine zu den übrigen als vollkommene, sondern alle als gegenseitige Ergänzungsstücke sich verhalten.

Schleiermacher wollte denn auch zuletzt beim Geheimnisse

sich beruhigen: müsse die Wissenschaft die Möglichkeit zugeben, dass noch jetzt Materie sich balle und im unendlichen Raum zu rotieren beginne, so müsse sie auch auf geistigem Gebiete Neuschöpfungen zugeben, wie ja (so heisst es in der Glaubenslehre) der Anfang des Lebens nie eigentlich zu begreifen sei. Allein es ist klar, dass von pantheistischem Standpunkte aus, wo das Prinzip der immanenten Entwicklung gilt, dies nur von wirklichen Anfängen gilt.

Die schreiendste Inkonsequenz begeht Schleiermacher in der Art und Weise, wie er die Person Christi unter das Entwicklungsgesetz stellt. Diese absolut vollkommene Persönlichkeit wird den Gesetzen und Schranken natürlicher Entwicklung unterworfen, aber nur nach der rezeptiven Seite, soferne sie Einflüsse des sie umgebenden, natürlichen Lebenskreises aufzunehmen befähigt gewesen sei, während sie als Typus der Selbsttätigkeit diesen Schranken enthoben war. Dass in dieser Weise Aktivität und Rezeptivität nicht zu trennen seien, ist einleuchtend.

Schleiermacher versichert sowohl in seiner Glaubenslehre als in dem ein Menschenalter nach seinem Tode erschienenen Leben Jesu, der Forderung vollkommener Geschichtlichkeit des vollkommen Urbildlichen geschehe Genüge, wenn das Leben Jesu, wie alle Lebensanfänge in seinem Ursprunge geheimnisvoll, nur von da an auf dieselbe Weise wie alle anderen sich entwickelt habe, wenn von der Geburt an alle seine Kräfte allmählich sich entfalteten und sich vom Nullpunkt der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlechte natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten; das Werden seiner Persönlichkeit haben wir uns vorzustellen als einen stetigen Übergang aus dem Zustande der reinsten Unschuld in den einer reifen, geistigen Vollkräftigkeit; dies sei dadurch denkbar, dass alle Kräfte, sowohl die sinnlichen als die höheren, nur allmählich fortschreitend hervorgetreten seien, so dass diese sich zwar nur nach dem Masse, wie sie sich entwickelten, jener sich bemächtigen konnten; aber doch sei die Bemächtigung selbst in jedem Augenblicke vollständig gewesen. Andererseits soll diese Entwicklung von der menschlichen Tugend sich dadurch unterscheiden, dass sie sich nicht durch Neigung von Irrtum und Sünde hindurchzuarbeiten brauchte. Es ist klar, dass damit der Begriff immanenter Entwicklung doch wieder völlig durchbrochen erscheint.

Der Auffassung Schleiermachers vom Leben Jesu im einzelnen hat Strauss, als 1864 Rütenik des Meisters Vorlesungen nach Niederschriften von Schülern herausgab, einen seiner glänzenden, kritischen Essays gewidmet: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte". Schleiermachers Christologie erklärte er darin als den letzten Versuch, den kirchlichen Christus dem Geiste der modernen Welt annehmlich zu machen. Dass Christus, wie die heutige Verstandesbildung es verlange, ein Mensch in vollem Sinne des Wortes und doch, wie die überlieferte Frömmigkeit es wünsche, der göttliche Erlöser, der Gegenstand unseres Glaubens und unseres Kultes für alle Zeiten sein könnte, diese Wahnidee sei die von Schleiermachers Geist geschmiedete Kette, welche den Hafen der christlichen Theologie gegen die offene See der vernünftigen Wissenschaft noch absperre. Das Geheimnis der Schleiermacher'schen Methode will Strauss darin enthüllt haben, dass er zeigt, derselbe sei in der Christologie Supranaturalist, in der Kritik und Exegese Rationalist. Sein Christus, so viele von den wunderhaften Attributen der alten Glaubenslehre er ihm auch abgetan habe, bleibe doch ein durchaus übernatürliches Wesen. Dagegen sei seine Schrifterklärung, soweit sie das Wunderhafte in der Schrift angehe, von der des Rationalisten Paulus nur durch etwas mehr Geist und Feinheit unterschieden. Letzteres modifiziert Strauss zum Schluss dahin, bei der Art, wie Schleiermacher sich zum Wunderbaren im Leben Jesu stelle, sehe er sich von den Bahrdt-Venturinischen Fratzen immer wieder angegrinst.

Die Kritik von Strauss zerschellte allerdings vielfach an Schleiermachers Position. Wenn Strauss forderte, die Evangelien einfach als die ältesten Sammlungen der um den Kern des geschichtlichen Jesus angeschossenen Mythen zu erklären, so ruhte Schleiermachers Leben Jesu auf dem vierten Evangelium, das dem strengen Kritiker selbst immer das schreckende Gespenst geblieben war, und das er als den ungenähten Rock bezeichnete, welcher sich verlosen, nicht aber zerteilen und zerstückeln lasse. Andererseits war Schleiermacher durch seinen spezifischen Religionsbegriff gegen den Hegelianismus von Strauss gewappnet.

Auch diejenigen prinzipiellen Schwierigkeiten, welche für die Christologie aus Kants Gedanken erwuchsen, bedrückten Schleiermacher nicht. Kant hatte durch sein philosophisches Dogma von der unumschränkten Autarkie und Souveränität der sittlichen Persönlichkeit den Gedanken der Selbsterlösung in der

modernen Welt eingebürgert. Trotz mancherlei Inkonsequenzen, welche in Kants Forderung einer Ergänzung des Individuums durch eine wenigstens ideale, sittliche Gemeinschaft lagen, sowie in seinem Zugeständnis, dass dem redlich Strebenden durch höhere Mitwirkung ergänzt werde, was nicht in seinem Vermögen ist, wurde der Gedanke der Autosoterie ein Hauptbollwerk gegen die kirchliche Christologie im modernen Leben. Schleiermacher hat diesen Gedanken in sein Gegenteil umgebogen. Was wir als tiefsten Wesensgrund in uns entdecken, ist nicht souveräne Freiheit, sondern absolute Abhängigkeit von einer höheren, alles beherrschenden Lebenseinheit. Unser innerster Wesensbesitz ist nicht wie bei Fichte das Sichselbstsetzen des Ich, sondern ein Gewirktwerden. Das Gefühl der Unendlichkeit, das auf dem Grunde unserer Existenz aufkeimt, ist untrennbar von der Zufälligkeit unserer ganzen Form, dem geräuschlosen Verschwinden unseres ganzen Daseins im Unermesslichen. Erkenntnistheoretisch erklärt sich diese Gedankenfolge letztlich aus dem Satze Schleiermachers: „Das individualisierende Bewusstsein bezieht sich nur auf die Erscheinung.“ Sehr richtig hebt neuestens Titius hervor, dass Schleiermacher einerseits Idealrealist ist, d. h. die Übereinstimmung des Gedankens mit einem ausser ihm Gesetzten schon im prinzipiellen Ansatze miteinbezieht, andererseits aber kritisch über Kant hinausgeht, indem er nicht nur die Begründung der Gottesidee auf den Vergeltungsgedanken abweist, sondern es auch als unkritisch verwirft, jedem Bewusstsein ein Noumenon, eine eigene Grösse der letzten, wahren Wirklichkeit zugrunde zu legen. Und doch fasst er das Wesen der Religion als Betätigung der subjektiven Intelligenz, die in jedem Menschen eine eigene und unübertragbare, seine geistige Lebenseinheit, sein unmittelbares Selbstbewusstsein ist, so dass das Allerallgemeinste und Absolute, die letzte Einheit, nur im Allersubjektivsten und Individuellsten, nur durch den Einsatz der eigensten Persönlichkeit erkannt wird. Wie reimt sich das zusammen? Nur auf der Grundlage pantheistischer Erkenntnistheorie. Das Gefühl ist die tiefer als Wissen und Wollen reichende Kraft; es bezieht sich über die Persönlicheit hinaus auf Einheit und Totalität des Lebens; jedes Gefühl ist in der tiefsten Wurzel religiös. Jedes Endliche ist Ausschnitt und Bild des Unendlichen, und was das Bewusstsein in seinem innersten Heiligtum als Ausfluss des Gefühls, der einzigen heiligen und untrüglichen Quelle der Religion, empfängt,

das wird von ihm phantasiemässig — dies wieder im Sinne Kants — als Gottesgedanke gestaltet.

Wir wüssten nicht, wie man eine pantheistische Grundanschauung klarer und schärfer formulieren könnte, und was es noch für einen Zweck haben kann, wenn trotz alledem auch Titius noch ein Hinterpförtchen für den Theismus Schleiermachers offen halten will. Von Kant und Hegel also hat sich Schleiermacher losgerungen, von Spinoza nicht. Dies wird bestätigt durch das Zugeständnis, dass Schleiermacher zwar im Gegensatz zu Kant, welchem ein innerer förmlicher Gottesdienst und das Gefühl einer unmittelbaren Gegenwart Gottes als Fetischmachen gilt, einen bleibenden, in der Wesenstiefe des Menschen sich vollziehenden Lebenszusammenhang mit Gott annimmt, aber diesen stetig vermittelt sein lässt durch die natürliche Organisation des Geisteslebens, der Naturwelt und der Geschichte. „Ein Sein Gottes in uns ist der konstituierende Grund unseres Selbstbewusstseins, unseres Wissens und Gewissens, kurz unseres ganzen Daseins."

Um von solcher Grundlage aus zu einer Christologie gelangen zu können, musste Schleiermacher, den das im Berliner Universitätsjubiläums-Jahr erschienene Gedenkblatt für den „Philosophen des Glaubens" mit Recht den eindrucksvollsten Theologen des Protestantismus nächst Luther nennt, Luthers Glaubensbegriff geradezu umstürzen. Während Kant es eine Art Wahnsinn nennt, himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen und ihnen anfühlen zu wollen, dass sie Wirkungen der Gnade und nicht der Natur seien; während er dies als ein Erwarten der Sittlichkeit von fremder Hilfe, also vom Nichtstun ansieht, ruht Schleiermachers Christologie auf dem Satze Luthers, dass alles sittlich Gute nur eine reine Setzung Gottes im Menschen sei. Denn nur so hat die oben entwickelte Begründung der Christologie einen Sinn. Allein dieser Satz Luthers selbst setzt logisch notwendig den anderen voraus, dass der Anfang des Glaubens das leere Nichts im Menschen ist. Unter den Schrecken des Gewissens und am Rand der Verzweiflung wird der Glaube geboren, und im Gefühle dieses Nichts wirft der Mensch sich Christo in die Arme. „Denn in der Not des Gewissens kann er sonst auf keinem Grunde bestehen, als auf dieser edlen Perlen allein." Ganz anders Schleiermacher. Nicht das schreckliche Nichts, sondern überfliessender Reichtum, den er in sich findet, lässt den Menschen an Christus

denken. Nicht weil der Naturzusammenhang wegen seiner furchtbaren Zerrüttung ihm nicht ein Fünkchen von Gottesliebe entzünden kann, führt er sein Gutes auf Christus zurück, sondern sein Christus selbst ist die Tat, das Werk der Gattung. Und Gnade ist für Schleiermacher nur die causa coacta des Spinoza; im wahren Sinne erklärt er das, was die Naturursachen zur Erhaltung des menschlichen Seins beitragen, als göttlichen Beistand. Nur aus dem Zusammensein aller möglichen Verflechtungen höherer und niedriger Vermögen und Anlagen, aller denkbaren Entwicklungsstufen und Sättigungspunkte entstehe diejenige Vollständigkeit, welche die Gattung ausmacht. Und doch soll die Gattung vom Individuum wieder auf ganz naturgesetzlichem Wege überwunden werden: während die von Gott geordnete, gesetzmässige Entwicklung des Menschen seiner Sinnlichkeit den Vorsprung vor den Kräften des Geistes gebe und allerdings auch diesen Zustand mit Unlust verbinde, aber ihn nicht aufhebe, soll der von dem absolut sündelosen Selbstbewusstsein Christi ausgehende Einfluss jenen gottgeordneten Zustand, d. h. doch die Sünde, aufheben. Dieser Einfluss wird aber als intensivste, geistige Veränderung beschrieben, als Mitteilung der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers selbst. Allein wie soll dieser Einfluss vermittelt sein, wenn jeder Lebenszusammenhang mit Gott nur natürlich vermittelt ist, wie wir von ihm hörten? Es wird zur Erklärung dieses Widerspruches verwiesen auf das Wort, das er als Knabe an seine Schwester schrieb: „So oft man zu ihm kommt als ein Sünder, bloss aus seiner Gnade selig ist, so oft man sich einen Gnadenblick von ihm ausbittet, so geht man nie leer von ihm". Allein dieser Standpunkt ist schon in den „Frühlingsgaben seines Geistes", den Reden (1799) und Monologen (1800) vollständig verleugnet. In den Predigten freilich klingt es immer wieder durch, dass wir in der innigsten Gemeinschaft mit Christus seine Sündelosigkeit uns aneignen, wie zwischen Freunden alles gemein ist, und so der Erlösung und ihrer Früchte teilhaftig werden. Jedoch ist das bei ihm, der mit solcher Energie den reformatorischen Glauben an sachliche und juristische Vermittlungen des religiösen Lebens durch das Blut Christi oder die Sakramente oder die Schrift ausgemerzt wissen will, nur die zur Redensart abgeschwächte Lehre von der stellvertretenden Genugtuung. Mit Recht konstatierte sein schärfster Gegner, seine ganze Erlösungslehre lasse sich nur dann einigermassen zur Vorstellung

bringen, wenn man ihr die Anschauungsweise des aufgelösten kirchlichen Dogmas unvermerkt wieder unterschiebe. Sie gleiche einem durchsichtigen Blatt Papier, das, auf ein altes Bild aufgelegt, die Umrisse einer Figur zeige, von demselben abgenommen aber leer erscheine.

Trotz aller Widersprüche, in welche auf Schritt und Tritt Schleiermachers religiöses Gefühl mit seinem durchaus modernen Denken sich verwickelt fand, war seine Christusbegeisterung eine ehrliche und hat weithin erleuchtend und belebend auf die Geister des Jahrhunderts gewirkt. Nicht bloss die neukantianische, sondern auch die individualistische Theologie hat ihr Bestes und Edelstes aus dieser Quelle geschöpft. Es ist durchaus wahr empfunden, wenn Schleiermacher von sich sagte: „Nein, ohne diese Fülle von Lebenskraft und Freude, die uns das Dasein des Erlösers gibt, möchte ich nicht leben."

Alleln er musste sich entgegenhalten lassen, dass in seinem eigenen Geiste die spekulativen Voraussetzungen für die Wahrheit dieses Gefühles fehlten. Solange Christus erwartet wurde als Totenerwecker und Welterneuerer, solange er geglaubt wurde als Sühnopfer, solange kam alles darauf an, dass dieser Christus kein blosser Gedanke sei, sondern wirklich auf Erden gelebt habe und noch jetzt im Himmel lebendig sei; aber wenn, wie für Schleiermacher, die ganze christliche Eschatologie, ja selbst die Unsterblichkeitsidee im pantheistischen Gottesbegriff untergegangen war; wenn Christus, wie für ihn, nur mehr das Bild der sündelosen Menschheit, der mit Gott einigen Seele ist, so schien es allerdings keinen Unterschied mehr auszumachen, ob dieses Bild unter ganz ausserordentlichen Bedingungen einmal als wirklicher Mensch dagewesen ist oder nicht, nachdem bei ihm nach pantheistischen Voraussetzungen die Wurzel seiner Vollkommenheit ja die Summe jener günstigen Bedingungen wäre, die auf uns doch unübertragbar bleiben würde. Dem Geiste der modernen Philosophie musste eine Verwirklichung des Menschheitsideals, welche sich im ganzen Geschlechte immer mehr und niemals vollkommen ausgestaltet, viel entsprechender sein als eine einmal dagewesene, individuelle.

Diese Leidenschaft für den persönlichen, geschichtlich dagewesenen Christus — so hielt ihm Strauss vor — ist in Schleiermacher's übrigens durchaus modernem Geiste ein Anachronismus. Seine in den Ideen und Bestrebungen der frischesten Gegenwart,

ja der noch ungeborenen Zukunft lebenden Gedanken durch bricht dieser Rest alten Glaubens wie eine seltsame Idiosynkrasie. Er selbst fühlt den Widerspruch, er ahnt die Gefahr, die von der Macht der modernen Ideen. von denen er sich hat durchdringen lassen, dem Stücke Glauben droht, das er aus der Vergangenheit herübergenommen hat und um alles nicht missen will. Daher die emsige und man möchte fast sagen ängstliche Geschäftigkeit seines an Hilfsquellen so reichen Geistes, zwischen beiden Teilen Frieden zu stiften, den geglaubten Christus dem Denken annehmbar, das Denken dem Glauben wenigstens in diesem Einen Punkte fügsam zu machen. Aber seinem eigenen Christus fehlt bereits die wahre Realität; er ist nur noch eine Reminiszenz aus längst verklungenen Tagen, gleichsam das Licht eines fernen Gestirns, das heute noch unser Auge trifft, während der Körper, der es ausstrahlte, seit Jahren schon erloschen ist.

2. Der rechte Flügel der Hegel'schen Schule

Während der linke Flügel der Hegel'schen Schule den Protest Hegels dagegen, dass seine Philosophie nicht bloss die Form sondern den Inhalt des Christentums verändern wolle, dass er nicht die stroherne Orthodoxie sondern die Religion angreife, verwarf und forderte, die Philosophie dürfe sich nicht scheuen, als etwas Anderes und Neues gegenüber dem Dogma zu erscheinen, warf der rechte Flügel der Schule sich naturgemäss vor allem auf die Christologie, um das Band zwischen Spekulation und Glaube als unlösbar zu erweisen. Dieser rechte Flügel der Schule musste natürlich Hegel als Theisten ansprechen und nahm das Recht dazu nicht bloss aus den zahlreichen scheinbaren Ausfällen des Meisters gegen den Pantheismus, welche aber nur gewisse Auffassungen des Pantheismns betrafen, sondern aus Hegels Logik, welche geradezu in den Satz ausmündet: „Die höchste, zugeschärfteste Spitze des Geistes ist die reine Persönlichkeit, welche allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, Alles in sich befasst und hält". Allein es ist unzähligemale nachgewiesen, dass derartige theistische Anklänge in der Logik nichts für den Theismus Hegels beweisen, nachdem er z. B. in seiner Philosophie der Geschichte das ganze Geschäft der Weltgeschichte in der Arbeit erblickt, Gott erst zum Bewusstsein zu erheben, nachdem er auch sonst „aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, den Geist hervorduften" lässt und

am Schluss der Phänomenologie erklärt, die begriffene Geschichte sei die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wahrheit und Gewissheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre, und nur „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit."

Was dagegen Schaller, Göschel, Fichte d. J. zur Rettung des Hegel'schen Theismus vorbrachten, kann heute unerörtert bleiben.

Die zweite Prämisse für die orthodox Hegel'sche Christologie war die Trinitätslehre Hegels, welche sogar Theologen wie Baur als den ewigen Frieden zwischen Wissen und Glauben begrüsst hatten, und welche Daub, Marheineke und besonders Weisse der christlichen noch inniger zu amalgamieren suchten als Hegel in seiner Religionsphilosophie selbst es schon getan hatte. Aber für die Christologie blieb vor allem wesentlich, dass nach der Hegel'schen wie überhaupt nach der spekulativen Trinitätslehre der Sohn nicht ein überweltliches, jenseitiges Wesen, sondern eben nur die Welt oder das endliche Bewusstsein selbst sein kann, und der Vermittlungsversuch, den hier Weisse macht, indem er die Persönlichkeit des Sohnes in der Welt untergehen und durch die Auferstehung (welche hier allegorisch gefasst wird), wieder entstehen lässt, forderte den Spott von Strauss heraus: „Wäre unser Philosoph, ich will nicht sagen, im alten Konstantinopel oder Alexandrien, sondern zu Calvins Zeiten auf dem Markte von Genf mit seinem Krame vorgefahren, man würde ihn wohl gelehrt haben, was kirchliche Trinitätslehre ist."

Mehr noch als bei den zwei Dogmen, welche die ferneren Prämissen der Christologie bilden, zeigte sich die Diskrepanz zwischen Hegel und dem Christentum in den Begriffen der Menschwerdung und Erlösung. Auch solche Anhänger Hegels, welche von dessen Prinzipien aus die höchste Vollkommenheit des Religiösen in Christus erweisen wollten, wie Blasche in seiner Philosophie der Offenbarung, geben zu, dass Menschwerdung Gottes im Sinne Hegels nicht dessen Darstellung in einem oder einigen der vollkommensten Menschen, sondern vielmehr seine Offenbarung in der ganzen Menschheit sei; ja selbst über diesen Planeten hinaus erschien in der ganzen Sternenwelt nur das durch den Weltenraum sich erstreckende Gerüste für die Verwirklichung des unendlichen Geistes als endlichen. Und was die Versöhnung betrifft, so wird Hegel selbst nicht müde,

zu erklären, wie hier der spekulative Gedanke die religiöse Idee aus ihrer inadäquaten Form befreie. In der Geschichte Christi ist für die Gemeinde die Natur des Geistes durchgeführt oder ausgelegt. Die Identität zwischen Substanz und Subjekt, Unendlichkeit und endlichem Selbst ist keine tote Einerleiheit, sondern Prozess, in welchem der Gegensatz ewig entsteht und ebenso ewig sich aufhebt. Der Geist ist die absolute Bewegung in sich selbst, sich zum Anderssein, zur Natürlichkeit, zum Einzelsein zu entäussern und in dieser Entäusserung eins mit sich zu sein. Diese absolute Bewegung ist hier an einem Individuum vorgestellt. Was an sich im Begriffe des Geistes liegt, wird hier als vergangene Geschichte vorgestellt, in welcher der einmal auf Erden erschienene Gottmensch die Versöhnung der Menschen mit Gott zustande gebracht hat.

Zweierlei ist ohne weiteres klar: erstens, dass diese spekulativen Ideen Jesus selbst niemals in den Sinn gekommen sind; zweitens, dass hiebei die wirkliche Geschichte, an welcher nach Hegels Behauptung die im Laufe der Entwicklung herangereiften Ideen Veranlassung nahmen, ins Bewusstsein hervorzutreten, im modernen Denken keinerlei wesentliche Bedeutung mehr beanspruchen können, ebensowenig, wie die Hülse, aus der die reife Frucht ausgebrochen ist. Und doch soll das Christentum nach Hegel die absolute Religion sein. Wenn die Person Jesu nur das Objekt ist, an welchem der Gemeindegeist rein geistige Ideen anschaut, wird dann nicht Jesus neben alle andern Religionsstifter oder vielmehr Kultusobjekte gesetzt? Sagt er doch in seiner Religionsphilosophie: „Die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee sein. Aus allem kann das Bewusstsein der Idee hervorgehen; denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, welche die Idee wiederspielen.“ Aber, so fügt er bei, in den heidnischen Religionen ist dem geistigen Inhalte die Form deshalb unangemessen, weil sie eine ungeistige, blosse Naturform ist, weil in ihnen der Prozess des Geistes an der jährlichen Bewegung der Sonne, dem Ersterben und Keimen des Samenkorns angeschaut wird, Gegenständen und Verläufen, denen für sich jener geistige Prozess als solcher nicht immanent, sondern nur durch ein ihnen äusserliches Vorstellen in sie hineingelegt ist. Das Christentum dagegen schaut jenen Prozess im Lebensverlauf eines Menschen, des Gottmenschen Christus, an, wird sich mithin des geistigen Inhaltes in einer Form bewusst, die selbst

geistig, insofern ihrem Inhalt angemessen, ja mit ihm identisch, nicht Symbol, sondern die Idee selbst ist; denn der Mensch ist ja eben selbst die Stätte, in welcher der absolute Geist seinen Prozess in der höchsten Weise vollbringt.

Allein wie soll die christliche Religion die absolute sein, wenn in ihr die Wahrheit nur an einem Individuum konkret und bildlich vorgestellt, veranschaulicht, nicht im reinen Denken erfasst wird? Hier war der Punkt, wo die Theologen im ersten Rausche der Begeisterung über die Versöhnung von Christentum und Philosophie mehr von ihrem Meister wollten, als er ihnen geben konnte. Allen ging Rosenkranz, der philosophische Führer des rechten Flügels der Schule, voran, der ganz gegen den klaren Gedanken Hegels als dessen Meinung vertrat, das Wesen der Idee schliesse die Absolutheit der Erscheinung als Individuum in sich, also müsse in Jesus die Gottmenschheitsidee sich inkarniert haben. Noch krasser argumentierte Göschel, die Kollektivpersönlichkeit der Menschheit sei keine wahrhafte, wenn sie nicht in einem Individuum sich vollständig verwirkliche. In köstlichem Missverständnis berief er sich auf die Universalienlehre des Thomas von Aquin, musste sich aber von Strauss den beissenden Spott gefallen lassen, wir seien damit in die hesperischen Gärten geraten, wo, da schon Kirschen und Äpfel so wohl schmecken, ein noch grösserer Leckerbissen, das Obst selbst als solches, wächst, wo man sich an und auf der Idee des Stuhles und Tisches niederlässt. Daub führte diese ganze Spekulation ad absurdum, indem er nicht bloss Jesus als die Verkörperung der Idee des Gottmenschen, sondern auch Judas als die Verkörperung der Idee des Satans konstruierte. Nicht viel glücklicher, wenn auch nicht so handgreiflich absurd, war der Versuch Schallers, von dem Begriffe der Versöhnung aus einen persönlichen Gottmenschen dialektisch zu erweisen. Den Strauss'schen Gang der Idee wendete er geschickt anders: die Idee dränge ihre Kraft und Fülle in einzelne Individuen, um von ihnen aus sich den anderen mitzuteilen. Die erste Gemeinde hatte, selbst die Bibel als Mythus vorausgesetzt, das Bewusstsein der Versöhnung; dieses Bewusstsein konnte nicht die Gottmenschlichkeit der Gattung, sondern nur ein persönlicher Gottmensch geben.

Es hätte gar nicht des weltgeschichtlichen Scharfsinnes bedurft, der die Linke der Hegel'schen Schule auszeichnete, um gegenüber solchen Verquickungen von unvereinbaren Gedanken-

gängen, wie es Hegels System und das christliche Dogma ist, auf der ganzen Linie Sieger zu bleiben.

Mit den Versuchen, vom Standpunkte Hegels aus den Übergang von der Idee des Gottmenschen auf das Postulat eines absolut vollkommenen, geschichtlichen Jesus zu gewinnen, laufen in der Folgezeit parallel die Anstrengungen der Schleiermacher'schen Schule (Ullmann, Alexander Schweizer u. a.), zu erweisen, dass vermöge der ursprünglich der menschlichen Gattung schöpferisch eingepflanzten Anlage das religiöse Ideal an einem bestimmten geschichtlichen Punkte in absoluter Vollendung aufgebrochen sei. Soviel auch Geist auf diese Doppelreihe von Theorien verwendet wurde, vom Standpunkte des modernen Immanenzbegriffes aus zerschellten sie an dem Grnndargumente von Strauss: „Wenn die Gattung sich in einem Individuum vollständig verwirklichen könnte, würde sie sich nicht damit quälen, sich in eine Vielheit von solchen und in den zeitlichen Verlauf ihrer Entwicklungen zu zerschlagen, sondern sie würde nur in jenem Individuum und als dasselbe, als Gattungsindividuum, erscheinen, gerade so wie Gott, wenn er (vom pantheistischen Standpunkte aus) unmittelbar Einzelpersönlichkeit sein könnte, des ganzen ungeheueren Apparates zur Hervorbringung von Persönlichkeiten überhoben gewesen wäre.“ Von dem Standpunkte der Immanenz des Absoluten im Menschengeiste, von dem alle diese theologischen Systeme mehr oder minder mit Schleiermacher ausgehen, ist dieser Schlussfolgerung gar nicht zu entgehen.

3. Neuhegelianische und neukantianische Christologie

Ganz anders geartete, aber kaum glücklichere Versuche wurden in späterer Zeit von neuhegelianischem und neukantianischem Standpunkte aus unternommen, um die Versöhnung von Christentum und moderner Philosophie, speziell den Zusammenhang von Idee und geschichtlichem Jesus zu erzielen. Diese Versuche haben in E. v. Hartmann, dem Lehrer von Arthur Drews, einen herben Kritiker gefunden. Diese neueren Versuche, auf spekulativem Wege die absolute Bedeutung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu sicherzustellen, das im Denken unterschiedene Ideale und Historische im Glauben wieder zusammenzuschauen, verzichteten darauf, das Erlösungsprinzip mit einer geschichtlichen Persönlichkeit zu identifizieren. Sie lehnten eine

solche Identifikation als unmöglich ab, indem sie ganz in modernem Sinne eine Erlösung durch einen Dritten verwarfen. Aber dennoch soll Jesus absolute Bedeutung bewahren, indem das Erlösungsprinzip zwar nicht direkt mit dem Urheber des Christentums identisch, wohl aber beide indirekt miteinander verknüpft sein sollen.

Der Züricher Theologe Alois Emanuel Biedermann (1819—1885), ein Schüler des hegelianischen Theologen Vatke, der in seiner vielgerühmten Dogmatik (2. Aufl. 1885) zum erstenmale die Ergebnisse der Strauss'schen Kritik des christlichen Glaubensinhaltes rückhaltslos anerkannte, und welcher von der Voraussetzung ausging, nicht in einem einzigen Zentralindividuum dürfe das Problem der Gottmenschheit lösbar und gelöst sein, will dennoch die Person Jesu zum absoluten Mittelpunkte der Weltgeschichte machen. Jesus soll als die erste Selbstverwirklichung des Erlösungsprinzips der Quellpunkt seiner Wirksamkeit in der Geschichte und zugleich das für alle Zeit welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips sein. Allein das religiöse Selbstbewusstsein Jesu wird nicht als das absolute Vollkommenheitsideal, sondern als historisch embryonales anerkannt, welches nur dem religiösen Prinzip nach, nicht dem geschichtlichen Ausdrucke nach, die Wahrheit enthielt. Diesem Standpunkt gegenüber traf ohne weiteres die Kritik Hartmanns zu, es sei ein offener Widerspruch, dass die embryonale Gestalt, in der ein Prinzip zum erstenmale in die Geschichte tritt, vollkommenes Muster für alle Zeiten sein solle, und dass Jesus nach Biedermann zwar von dem späteren kirchlichen Dogma seiner Gottmenschheit noch keine Ahnung gehabt haben, dagegen das Biedermann'sche Erlösungsprinzip der immanenten, konkret-monistischen Gottmenschheit als lebendigen Quellpunkt seines religiösen Geisteslebens in seinem Bewusstsein getragen haben soll, während doch der konkrete Monismus erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts das Licht der Welt erblickt hat.

Die ganze Stellungnahme Biedermanns zur Christologie beruht auf den der zweiten Auflage seiner Dogmatik vorausgeschickten erkenntnistheoretischen Prinzipien, welche trotz allen Verzichtes auf die künstlichen Konstruktionen Hegels wesentlich im Geiste des hegelianischen Denkens sich fortbewegen. Mit Hegel fasst Biedermann das Wesen des Geistes als Konkrement von logischen Kategorien, mit denen allein es ganz und vollkommen, ohne dunklen Existenzrest dahinter, gefasst werden

kann. Dieses gilt ihm sowohl hinsichtlich des unendlichen als des endlichen Geistes. Durch diese rationalistische Wesensbestimmung des Geistes wird die Fortbildung wieder vollständig aufgehoben, welche er dem Religionsbegriffe Hegels gegeben hatte, indem er den Glauben nicht mit Hegel als bloss niedrige Form des Denkens, sondern als Akt von totaler Hingabe des Geistes auch in seinem Erkennen und Wollen definiert hatte, wobei die Freiheit als Ziel der Erhebung eine wesentliche Rolle spielte. Wenn nun auf Grund dieses Religionsbegriffes einerseits die rationalistische Übertreibung verworfen wird, in der alles an der Religion für ein bloss natürliches Produkt menschlicher Vorstellung gehalten und der göttliche Faktor gänzlich beseitigt wird, andererseits aber sogar die höchste Offenbarung, das persönliche Sohnesbewusstsein Jesu, nicht als über die Gattungsanlage Hinausgehendes anerkannt wird, fällt Biedermann doch wieder in den wasserklaren Rationalismus Hegels zurück und muss es auch; denn wenn der Geist rein und restlos logisch sich begreifen lässt, wo soll da ein Anknüpfungspunkt für superrationale Gottesoffenbarung bleiben? Dennoch nimmt Biedermann eine göttliche Offenbarung an, aber nur eine individuelle im Sinne eines im Inneren des Geistes von Gott gewirkten Vorganges, in welchem die menschlichen Geisteskräfte das Göttliche erleben. Alles ausser diesem psychischen Ereignis Liegende, also vor allem alles Geschichtliche, ist menschlichen Charakters. Kraft des Gesetzes der Identifikation ist der Mensch gewöhnt, das original Religiöse mit den menschlichen Erscheinungsformen zu verwechseln in einer Art natürlicher, optischer Täuschung, welche auch der Lebensnerv der kirchlichen Christologie ist.

Dazu kommt, dass Biedermann die Einseitigkeit der Hegel'schen Erkenntnistheorie gerade durch eine metaphysische Zutat aufheben wollte, welche ihn noch weiter vom Christentum wegführte. Er ergänzt Hegel durch Spinoza, wiewohl beide innerlich unvereinbar sind, wie Hegel selbst am schärfsten hervorgehoben hatte. Obwohl der Geist reines Konkrement logischer Kategorien ist, muss die Hegel'sche Konstruktion der Welt nach Biedermann scheitern, weil in der Welt das Logische nur die eine Seite und die andere die Ausdehnung ist. Die Seele ist deshalb die ideelle Seite des Körpers und ohne letzteren undenkbar, also nicht unsterblich. Durch die Unsterblichkeitsidee werde nur die Innigkeit des In Gott Seins mitten in der Zeit geschädigt. Von Spinoza

nimmt er auch den Satz herüber: Omnis determinatio negatio est, einen Satz, der ihn notwendig zur Verneinung der göttlichen Persönlichkeit führt. Allein so sehr er die Unpersönlichkeit Gottes betont, will er doch in flagrantem Widerspruch zu dem modernen Persönlichkeitsbegriff dem Absoluten Bewusstsein und Selbstbewusstsein, ja in Widerspruch mit seiner spinozistischen Metaphysik Bewusstsein ohne leiblichen Organismus zuschreiben. Selbst Gefühl setzt Biedermann in Gott, wenn auch mit Wegdenken alles Pathologischen, also gefühlloses Gefühl. Diese Konzessionen an den Theismus macht Biedermann, weil ihm der wirkliche Pantheismus das Innerste der Religion, die reale Wechselbeziehung, zur blossen Illusion, zur Unwahrheit macht. Der Wechselverkehr der Religion ist ihm immer ein persönlicher; daher könne das religiöse Bewusstsein die Vorstellung Gottes als Persönlichkeit nicht entbehren.

So mündet Biedermanns Weltanschauung in den nämlichen Widerspruch aus, welcher den Hegel'schen Religionsbegriff charakterisiert. Vorstellung und Begriff stehen unvermittelt neben einander. Diesen Widerspruch suchte Lipsius durch einen Wechsel der erkenntnistheoretischen Grundlage von der Wurzel aus aufzuheben. Wenn man aber Biedermanns Glaubenssystem kurz charakterisieren will, so genügt es, darauf hinzuweisen, dass es zweideutig ist, wenn Jesus von diesem Standpunkte aus als erste Verkörperung des Gotteskindschaftsbewusstseins erklärt wird. Ein Bewusstsein im Sinne des komplizierten, zwischen Theismus und Pantheismus auf scharfer Schneide schwebenden Systems von Biedermann hat der geschichtliche Jesus auch in embryonaler Gestalt nicht in sich getragen. Der Persönlichkeitstheismus Jesu bildet vielfach den ausgesprochenen, logischen Gegensatz gegen das moderne Denken Biedermanns. Denn Biedermann selbst spricht es in P. 591 seiner Dogmatik aus, dass die Einigung göttlicher und menschlicher Geistestätigkeit zur Einheit persönlichen Geisteslebens nur bei einem immanenten, unpersönlichen Gott möglich ist, keineswegs aber auf der Basis eines transzendenten Persönlichkeitstheismus im Sinne der jüdischen Religion gewonnen werden kann. Dass aber Jesus auf letzterem Boden gestanden, hat noch kein moderner Kritiker geleugnet, auch jene nicht, welche im Neuen Testament eine Mythologie im Sinne embryonaler Ahnung modernen Empfindens erblicken.

In der siebenten Auflage der Philosophie des Unbewussten

bezeichnete Hartmann die Dogmatik von Biedermann als die bedeutendste theologische und eine der hervorragendsten spekulativen Leistungen des letzten Menschenalters. Er prophezeite ihm eine Schleiermacher ebenbürtige, ja ihn überragende Geltung, weil er an Stelle von Schleiermachers Verschwommenheit eine gedrängte Fülle scharfen spekulativen Denkens biete. Wenn auf irgend eine Weise die historische Kontinuität des Christentums zu retten wäre, so würde es auf diese sein. So aber werde auch hier nur der Name gerettet, der eine ganz neue Sache decke. Noch nirgends hat Hartmann die Gründe gegen die Persönlichkeit des absoluten Geistes mit solcher Ausführlichkeit, Klarheit und Schärfe zusammengestellt gefunden wie bei Biedermann, welcher zeige, dass alle Beweise für das Dasein Gottes nur bis zu dem Begriff eines unpersönlichen, absoluten Geistes als Grund für die natürliche und moralische Weltordnung führen, und dass die Vorstellung nur durch einen gedanklich unmotivierten Sprung zu der Annahme einer Persönlichkeit Gottes gelange.

Dieses Lob Hartmanns wurde für Biedermann Veranlassung, in der zweiten Auflage einen flammenden Protest gegen den Pantheismus zu erlassen. Auch für den Denker, der in seiner theoretischen Arbeit nicht ruhe, bis er das Geistige geistig erfasst, sei die Persönlichkeitsvorstellung die notwendige Abbreviatur für den ganzen Komplex seiner Gottesgedanken. Und vor seinem Tode gab er dem berühmten Vermittlungstheologen Frank in Erlangen, der ihm in einer Rezension seiner Christologie zugerufen hatte: „Der Mann passt nicht in eure Kategorien; er ist euch inkommensurabel; lasst ab von ihm!“ zur Antwort: „Nein, weder das Herz noch die Hand lasse ich von dem Manne . . . . Inkommensurabel? Ja und Nein. Ja, das Innere Jesu, das in seinem Gottes- und Christusbewusstsein sich ausspricht und in seinem ganzen Sein und Tun mit solcher Energie sich bewahrheitete, dass er selber durch die scheinbar absoluteste Widerlegung am Kreuze hierdurch sich den Christusglauben an ihn siegreich errang und behauptete, dieses Innere Jesu ist mir das Höchste in der Menschheit, dessen inkommensurable Grösse dem religiösen Leben aller anderen Menschenkinder gegenüber mir gerade mit durch die historische Tatsache ins Licht gestellt wird, dass sie einen solchen Glauben an ihn erzeugt, wie er als der apostolische im Neuen Testament authentisch vor uns liegt, einen Glauben, der das evangelische Bild von ihm erzeugt hat. . . .

Ich denke gerade von dem Innern Jesu so hoch, weil ich daraus allein die mythologisierende Vorstellung von ihm, von den Auferstehungsvisionen an, historisch rationell, kommensurabel begreifen kann.“ Wenn also Biedermann der Aufforderung Hartmanns, gegenüber den veralteten Kategorien Hegels mit ihm auch die Bewusstheit Gottes zu leugnen, keine Folge leistete, so war der Grund hiefür dieser, dass gerade an diesem Punkt bei Biedermann „das Herz durch das System hindurchbrach.“ Denn wenn Biedermann im Gottesbegriff die Unentbehrlichkeit der widerspruchsvollen Vorstellung konstatierte, [Hartmanns Auffassung, dass dies nur in propädeutischem Sinne für ein möglichst langes Vorbereitungsstadium gelte, ist in obigem widerlegt], so steht dazu im Gegensatz, dass er diese Unentbehrlichkeit in der Eschatologie nicht empfinden wollte, vielmehr mit Schleiermacher die Unsterblichkeitshoffnung eine unfromme Weise nannte, mit dem Tode sich abzufinden, und seinerseits auf diese Verlegung des ewigen, gegenwärtigen Lebens in die Zukunft als blosse Vorstellungsprojektion einer inneren Realität gemäss seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen verzichten zu können erklärte ohne wirkliche Einbusse am Inhalte religiösen Glaubens. Und doch glaubte Biedermann in diesem Zentralpunkte das Wesen der christlichen Wahrheit von der Gotteskindschaft und Seligkeit, ja das Wesen des Gedankens Jesu gerettet zu haben. Dabei ruhte die ganze Konstruktion auf dem Hegel'schen Satze, dass der absolute Schöpfungszweck ebensowohl in jedem Momente erfüllt sei, als er einer graduell immer vollkommeneren Erfüllung entgegengehe, in der Tat ein schlechter Rest des Panlogismus, welchem die formale Vernünftigkeit als einziges Kriterium für die Güte der Welt gilt, und der durch Schopenhauer und Hartmann für ewige Zeiten ad absurdum geführt erscheint. Freilich ist Biedermanns Standpunkt ehrlicher und konsequenter als der von Pfleiderer, welcher den Unsterblichkeitsglauben in das Belieben der persönlichen Meinung stellt, oder gar jener von Lipsius, welcher zwar die moderne Thesis teilt, dass dieser Glaube wissenschaftlich widersprechend und für die Religion ohne direktes Interesse sei, dennoch ihn aber als integrierenden Bestandteil der Dogmatik festhält, freilich nur als Objekt der Hoffnung nicht auf Konservierung des Ich, sondern auf Konservierung seines religiös erzielten, ewigen Geistesgehaltes. Es bedarf gar keiner weiteren Begründung, dass dies von dem später zu würdigenden neukantianischen

Standpunkt des Lipsius aus ganz und gar keinen Sinn hat, weil nach ihm Zeit und Kategorien nur ein durch Gehirnorganisation erzeugter, subjektiver Schein sind und von einer Unzerstörbarkeit des individuellen Wesens nach Funktionseinstellung des Gehirns nicht mehr die Rede sein kann, weshalb auch in der Dogmatik von Lipsius der Auferstehung Jesu gar nicht gedacht wird.

Manche der erwähnten Mängel sind behoben in dem formell klassischen Werke von Otto Pfleiderer: „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ (1. Auflage 1878). Er konstruiert darin ein Mittelding zwischen Ideal und geschichtlicher Persönlichkeit in dem Begriffe einer „symbolischen Personifikation“. Nicht eine geschichtliche Person ist der Erlöser, auch nicht der ideale Christus der Kirchenlehre, sondern die symbolische Personifikation des Erlösungsprinzips, welche wir mit dem historischen Jesus verknüpfen. Das wäre also eine Fiktion, eine an den Namen Jesu angeheftete Idealdichtung. Dieses ideale Christusbild, lediglich symbolisch an die Geschichte angelehnt, soll das wirksamste Mittel zur Fortpflanzung des Erlösungsprinzips im Bewusstsein der Gemeinde sein, als deren Stifter Jesus auch fernerhin zu ehren sein wird. Hartmann betonte aber zutreffend, dass sich in dieser Theorie der spekulative Protestantismus zwischen zwei Stühle niedersetze. Es gebe nur zwei Wege, entweder mit der rein geistigen Fassung des Immanenzprinzipes sich begnügen, oder, wenn eine Personifikation für unentbehrlich befunden werde, eine reale, nicht bloss symbolisch fiktive anzunehmen, d. h. von dem pantheistischen Prinzip der Selbsterlösung zurückzukehren zu der theistisch christlichen Lehre von der Erlösung. Eine historische Kontinuität zwischen dem Immanenzprinzip des spekulativen Protestantismus und der Person Jesus lasse sich unmöglich herstellen. Eine indirekte Kontinuität vermittelst des Christentums sei nur in dem Sinne zu konstatieren, wie zwischen einer Serie von drei Nebelbildern, deren jedes von dem folgenden so abgelöst wird, dass die sich widerstrebenden Bestandteile beider längere oder kürzere Zeit durcheinanderschillern, bevor das eine vom andern verdrängt werde. Wenn aber Pfleiderer schon bei einem anderen, wichtigeren Punkte, nämlich beim Wesen Gottes selbst, vor einem Aufgeben der Personifikation durchaus nicht zurückscheute, so kann er auch der Christuspersonifikation höchstens einen ästhetisch kultischen Wert beimessen.

Dem eigentlichen Hegelianismus steht Pfleiderer inner-

lich näher als Biedermann. Nicht bloss fehlen bei ihm die Alliancen mit Spinoza, sondern er weist das Bedenken Biedermanns zurück, als ob das Aufgeben der persönlichen Gottesvorstellung das Interesse der Frömmigkeit beeinträchtige; er meint vielmehr, dass die Religion durch dieses Aufgeben einen grossen Gewinn erlange, weil der persönliche Gottesgedanke mit der gegenseitigen Exklusivität der Personen gerade das grösste Hindernis für den höchsten Akt praktischer Frömmigkeit sei, während die Wechseldurchdringung der göttlichen Immanenz ein leicht vollziehbarer Gedanke werde, sobald die Sprödigkeit der Persönlichkeit des Absoluten beseitigt sei. Allerdings, wie Biedermann beteuert hatte, dass die Liebe Gottes, subjektiv und objektiv, ihm die höchste Tatsache bleibe, so abstrakt logisch er auch ihr Wesen ausdrücke, und wie er das Bewusstsein in Gott nicht missen wollte, so scheute Pfleiderer zum Ärgernis Hartmanns davor zurück, die „anthropopathischen Reste“ des Theismus, Bewusstsein und Liebe, mit der Persönlichkeit radikal aus dem Gottesgedanken zu entfernen. Pfleiderers Hauptfehler liegt aber trotzdem darin, dass er statt der Persönlichkeit die Trinität als Merkmal des christlichen Gottesbegriffes erklärte und andererseits darunter den ewigen Prozess des Geistes, also im Grunde genommen mit Hegel den Dreischlag des Begriffes, erblickte, etwas von der christlichen Trinitätslehre toto coelo Verschiedenes. Nicht bloss, dass der kirchenstiftende Mensch Jesus Christus mit diesem Merkmal des Christentums gar keine innere Beziehung mehr hat, auch nicht etwa in modernisierendem Sinne mit der dritten Person: selbst indirekt hat er damit nichts zu tun; denn er ist Semite, und Pfleiderers entschiedene Ansicht ist, dass gerade der Persönlichkeitsgedanke im Gottesbegriff aus dem Überwiegen des semitischen über das arische Element stamme.

Noch weiter entfernt Pfleiderers Christologie in ihren spekulativen Fundamenten sich von dem historischen Christentum, auch dem Christentum Jesu, wenn er ganz hegelianisch die Schöpfung als ewig nimmt und damit den Schöpfungszweck als in jedem Augenblicke erfüllt glorifiziert. Denn dann bedarf es keines Erlösers, und Pfleiderers System wird zur Religion derer, welche keine Religion brauchen. Erlösung ist unmittelbares Sicheinswissen mit Gott. Dazu bedarf es eines Erlösers nicht. Es handelt sich um einen inneren, psychischen Prozess, der schlechthin gebunden ist an die psychologischen Gesetze des Vorstellungs-

ablaufes und der Motivation. Da konsequent von Pfleiderer auch die Offenbarung ihrem eigentlichen Wesen nach als nicht etwas dem Geiste von aussen Eingeblasenes, sondern durch Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes nach dessen unverbrüchlichen Gesetzen Vermitteltes ist, so werden Religionsstifter und wird speziell Jesus innerlich überflüssig. Pfleiderer tadelt die Reformatoren scharf darüber, dass sie die Heterosoterie d. h. die Fremderlösung innerhalb der Kirche, nämlich am katholischen Heiligenkult, verwerfen und am Anfang der Geschichte, nämlich bei Jesus, festhalten. So bleibt Jesus nur in dem Sinne symbolische Personifizierung des Erlösungsprinzips wie die Heiligen im katholischen Kulte: er muss sich bei Pfleiderer mit der Ehre begnügen, derjenige gewesen zu sein, welcher den Mittelmeerländern das Erlösungsprinzip lehrte und in sich zur urbildlichen Verwirklichung brachte. Und nicht einmal von diesen beiden Punkten ist einer völlig zutreffend. Es ist Jesus niemals eingefallen, das Immanenzprinzip zu lehren. Nicht auf christlichem Stamme, sagt Hartmann zutreffend, ist jene Spekulation erwachsen, sondern auf den Trümmern der christlichen Dogmatik hat sie den Tempel des neuen, des immanenten Gottes errichtet, den nun der spekulative Protestantismus mit altem Kultusgerät zu verzieren unternimmt.

Dem Neuhegelianismus Biedermanns und Pfleiderers gegenüber ging Richard Adelbert Lipsius (früher in Wien, zuletzt in Jena) in seiner Dogmatik (3. Aufl. 1893) von neukantianischer Erkenntnistheorie aus. Er fand Biedermanns Versuch, eine einzigartige Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu zu gewinnen, unzureichend. Die weltgeschichtliche und deshalb absolute Bedeutung Jesu liege vielmehr darin, dass er die indirekte geschichtliche Bedingung für die Heilserlangung des Einzelnen sei, insofern er diejenige religiöse Gemeinschaft gegründet habe, durch deren geschichtliche Vermittlung allein das Individuum zur persönlichen Verwirklichung der ewigen Heilsordnung gelange. Diese Auffassung scheitert an der nämlichen Klippe wie jene von Schleiermacher, nämlich an der Tatsache, dass keine der heute bestehenden christlich-religiösen Gemeinschaften mit ihrem Glaubensinhalte das zu wecken vermag, was Lipsius das immanente Erlösungsprinzip des Einzelnen nennt.

Lipsius ist der letzte Haupttypus jener Richtung, welche von den Grundprinzipien der modernen Philosophie aus einen Über-

gang zum geschichtlichen Jesus als dem absoluten Normierungspunkt der Weltgeschichte gewinnen wollte. Als Resultat auch dieses Versuches muss unbedingt akzeptiert werden, was Hartmann und Drews in ihrer Kritik hervorheben, dass es einen solchen Übergang nicht gibt. Was in den Augen der spekulativen Theologen als eigentliche Ausschälung des religiösen Kerngehalts aus der Schale des geschichtlichen Christentums erschien, wurde von der Philosophie mit Recht als etwas radikal Neues aus ihrer eigenen Domäne in Anspruch genommen, als Vertauschung der theistischen Wesensfremdheit von Gott und Mensch mit der monistischen Wesenseinheit beider, und dementsprechend als Vertauschung der christlichen Lehre von der Erlösung des Menschen durch einen Dritten mit der Lehre von der pantheistischen Selbsterlösung, sowie als Vertauschung der geschichtlichen Erlösungswunder mit der ewigen göttlichen Heilsordnung und deren gesetzmässiger psychologischer Verwirklichung.

Auch die in der Zeitströmung gelegene Neugründung der Erkenntnistheorie konnte die Sache deshalb nicht wesentlich ändern. In den siebziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts entstand der Neukantianismus, welcher im Gegensatz zur Schule Hegels die transzendente Gültigkeit unserer Denk- und Anschauungsformen wieder in Abrede stellt und einem extremen Subjektivismus huldigt.

Einen Hauptvertreter dieser Richtung, den geistreichen Geschichtschreiber des Materialismus Friedrich Albert Lange, nahm sich Lipsius zum Vorbild und erwies von diesem Standpunkt aus zwar die spekulative Rekonstruktion des Dogmas durch Biedermann als wissenschaftlich unhaltbar, akzeptierte sie aber in den meisten Punkten wegen ihres praktischen Wertes für das religiöse Bewusstsein und wegen ihrer relativen, theoretischen Überlegenheit über jede andere dogmatische Fassung. Schärfer als irgend ein anderer Kantianer erhebt Lipsius den perennierenden Zwiespalt zwischen Kopf und Herz zum Prinzip. Vermöge unserer inneren Organisation sind wir gezwungen, jene transzendenten Begriffe zu bilden, welche notwendig Widersprüche in sich schliessen. Trotzdem erschliesst der Geist in seinem religiösen Bewusstsein die Sphäre des übersinnlichen Seins, aber nur annäherungsweise und in sinnlich bildlicher Form. Die Spekulation kann zwar im Sinne Biedermanns die religiöse Bildersprache fortwährend läutern und vergeistigen; allein diese Vertauschung der herkömmlichen

Bilder mit abstrakteren ist nur ein Merkzeichen, eine Abbreviatur der vorausgegangenen Verstandesarbeit, niemals aber eine exakt logische Fassung des geistigen Gehaltes. Selbst bei den höchsten Graden der Vergeistigung weist Lipsius Widersprüche und damit die wissenschaftliche Wertlosigkeit nach. Mit Recht bezeichnet Drews diese Arbeit als Wasserschöpfen der Danaiden.

Diese Rückflucht von der Hegelschen in die kantianische Erkenntnistheorie, wie sie in Lipsius sich vollzog, konnte die christologische Position nicht verbessern. Denn wenn von diesem Standpunkte aus im Wesentlichen derselbe Gedankengehalt, den der spekulative Protestantismus als objektive Erkenntnis erweisen wollte, als religiöse Weltanschauung unter das Banner eines theoretischen Skeptizismus geflüchtet werden soll, so geht die Verbindung des absoluten Ideals mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu eben wieder prinzipiell verloren, d. h. man ist von der Hegel'schen Auffassung wieder zu der als unzureichend befundenen kantischen zurückgekehrt, welche eine Harmonie der Philosophie mit dem geschichtlichen Christentum nicht will, sondern energisch bekämpft. Die ganze Unhaltbarkeit der neukantianischen Christologie zeigt sich in einem Punkte, in der Stellung, welche ihr Hauptvertreter Lipsius zur Kirche einnehmen muss. Hatte Lipsius, um Jesus noch irgend eine Rolle bei der Erlösung spielen zu lassen, zunächst die religiöse Gemeinschaft zum Erlöser, oder, wie Hartmann richtig sagt, zum Helfer der Selbsterlösung gemacht und dadurch die Person Jesu als des angenommenen, vorsätzlichen Stifters der religiösen Gesellschaft zum Helfershelfer der Selbsterlösung herabgedrückt, so war dadurch die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Jesus aufgelöst und die geschichtliche Kontinuität des Christentums von Jesus bis zur Gegenwart als Mittler zwischen ihm und Jesus eingeschaltet, d. h. es war damit der Kirche eine Bedeutung vindiziert, wie sie dieselbe im Katholizismus von jeher besessen, wie sie aber vom Protestantismus von jeher bekämpft und bestritten worden ist. Offenbar war aber dann der Einwand Hartmanns nicht abzuweisen, wenn es doch einmal die Kirche sein solle, welche gleichviel wie zum Heil führe, so werde er sich wenigstens nach einer feststehenden Grossmachtkirche umsehen und sich lieber an den Felsen Petri klammern als an eine der zahllosen, protestantischen Teilkirchen.

Allein ebenso offenbar war es andererseits, dass damit —

in seltsamer Ironie — mit Berufung auf die Kantische Erkenntnistheorie der Standpunkt Kants in den prinzipiellsten Fragen aufgegeben war. Kant hatte gerade deshalb jede geschichtliche Vermittlung der Offenbarung und darum den geschichtlichen Christus verworfen, weil seine Philosophie ihrer innersten Tendenz nach die Persönlichkeit souverän zu machen strebte, auf die ureigenste Domäne der Freiheit und Vernunftgesetzlichkeit sie einschränken wollte und deshalb von jedem inneren Zusammenhang mit Natur, Gesellschaft und Gott sie löste. Jeder Gedanke an den die Heilswirkung eines geschichtlichen Christus vermittelnden Einfluss der Kirche widersprach dieser Philosophie von Grund aus. Gerade Kant war es ja, der zum erstenmal konsequent die geschichtliche Erlösung auf einen immer neu sich wiederholenden Vorgang im Inneren des sittlichen Individuums umdeutete, an Stelle des einzelnen, geschichtlichen Prozesses des Leidens und Sterbens Christi einen allgemeinen, geistigen Prozess setzte. Kant hatte damit die tiefste Konsequenz des lutherischen Gedankens gezogen, jene Konsequenz, welche schon Schwenkfeld im Auge hatte, wenn er klagte, der lutherische Glaube sei ein bloss historischer, welcher Christum „draussen lasse und nicht wesentlich ins Herz bringe". Ist nämlich das Heil ein historisch vermitteltes, in einem bestimmten Punkt der Menschheitsgeschichte einsetzendes, so kann nur die Kirche seine Vermittlerin sein, weil die geschichtliche Wissenschaft des einzelnen gerade nach modernen Begriffen ein zu schmales Brett ist, um das Heil des einzelnen durch die Fluten von Jahrtausenden zu tragen. Wird aber eine äusserliche Heilsvermittlung durch die Kirche mit einer derartig riesenhaften, weltgeschichtlichen Energie abgelehnt, wie dies seitens Luthers geschehen ist; wird, wie dies Luther tat, die sittliche Persönlichkeit zu einer alle religiösen Bedürfnisse aus sich selbst durch unmittelbaren Herzensverkehr mit Gott befriedigenden Monade gemacht, dann lässt sich der Gedanke gar nicht abweisen, dass ein historischer, äusserer Christus und überhaupt eine äussere Offenbarung ganz überflüssig, ja unpassend ist. Hierin stimme ich mit Möhler überein.

Als letztes Resultat der neukantischen Christologie können wir deshalb nicht eine absolute Schätzung der Persönlichkeit Jesu erklären, sondern eine relative: man kann nach Kant Jesum so ansehen, als ob das Ideal des Guten leibhaftig in ihm erschienen wäre; die Frage, ob seine geschichtliche Person dem ewigen

Ideal völlig entsprochen habe, sei zu beantworten nicht nötig noch möglich, zumal der Gegenstand unseres religiösen Glaubens nicht dieser geschichtliche Mensch, sondern das Ideal der gottgefälligen Menschheit sei, welches, weil von uns nicht gemacht, als der vom Himmel gekommene Gottessohn vorgestellt werden könne. Zu diesem idealen Gottessohn könne Jesus nur das repräsentierende Exempel bilden. Ist es nicht eine Person, die mich erlöst, sondern ein Prinzip, dann kann die Person, in welcher dieses Prinzip zum erstenmal aufgebrochen, in Vergessenheit versinken, wie der Name Euklids verloren gehen könnte ohne Schaden für die Geometrie. Daran scheitern alle Arten neukantianischer wie neuhegelianischer Christologie.

Speziell die neukantianische Christologie, welche in der protestantischen Theologie der letzten Generation mächtig nachgewirkt hat, hängt innig mit der philosophischen Zeitlage zusammen. Der Hegelianismus hatte, entsprechend der Wendung des modernen Lebens zum Realismus, welche sich seit Hegels Tode vollzog, im Hafen des Materialismus gelandet, und Schopenhauer, dessen Philosophie erst nach seinem Tode Europa erregte, stand mit einem Fusse auf materialistischem Boden. Es galt, die bedrohten, idealen Güter der Menschheit zu schirmen und doch dem realistischen Zuge der Zeit Rechnung zu tragen. Letzteres geschah seitens des Neukantianismus, indem man mit Kant die Naturwissenschaft als den einzigen, idealen Typ des Erkennens feierte, ersteres, indem man die skeptische Richtung in Kants System auf die Spitze trieb und die idealen Güter dadurch retten wollte, dass man sie ganz und gar ausserhalb des Bereiches der Verstandeskritik stellte. Dazu trieb die auch in Pfleiderers Religionsphilosophie so mächtig ausgesprochene Tatsache, dass der Rationalismus auch in seiner spekulativen Gestalt bei Hegel auf religiösem Gebiete völlig Fiasko gemacht hatte, dass derselbe, indem er in kritischer Reflexion die vorstellungsmässige Form der religiösen Idee zersetzt, auch den Kern tieferer, religiöser Lebenswahrheit zersört, welcher unter der symbolischen Hülle der Vorstellung sich birgt. Man suchte deshalb jetzt merkwürdigerweise der Vernunft die Türe in das Heiligtum der Religion zu schliessen, indem man auf letztere die formalistische Seite der Kant'schen Vernunftkritik anwandte. Das Wesen der Religion sollte ganz und gar in der Form des geistigen Prozesses liegen und nicht im logisch-historischen Inhalt der

einzelnen Lehren. Letztere mögen wohl mit der Form des Prozesses zusammenhängen wie in der Körperwelt Stoffmischung und Krystallform; allein wer weise diesen Zusammenhang nach und was werde es hier erst für Erscheinungen des Isomorphismus geben? So lange man den Kern der Religion in gewissen Lehren suchte, musste jede Kritik, welche Spreu und Weizen sichtete, bei voller Negation enden. Erblicke man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, und man werde mit aller Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. Als unerreichtes Muster dafür stellt Lange die Art hin, wie Schiller in seinem „Reich der Schatten" die christliche Erlösungslehre zu der Idee einer ästhetischen Erlösung verallgemeinert habe. Der Glaube werde hier zur Flucht in das Gedankenland der Schönheit; eine Flucht, die zwar nur befreiende Augenblicke gewähre, der aber das Ziel der Vollendung in der Himmelfahrt des Herakles winke. Sogar Aristoteles kommt beim Geschichtschreiber des Materialismus zu Ehren, weil er in tiefem, sittlichem Sinn der Form vor dem Stoff und dem Ganzen vor den Teilen den Vorzug gegeben. Zwar müsse die Naturwissenschaft gegenteilig verfahren und die Form aus den Stoffen erklären. Allein von Kant wissen wir, dass die ganze Notwendigkeit dieses Verfahrens nur ein Spiegel der Organisation unseres zur Analyse geschaffenen Verstandes ist, dass dieser Prozess ein processus in infinitum ist, der nie sein Ziel völlig erreicht. Nach Kant bleibt stets ein grosser Widerspruch zwischen der vollendeten und eigentümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung desselben aus seinen Teilen bestehen. In diesem Widerspruch spiegelt sich die Natur unserer Organisation, welche uns die Dinge ganz, vollendet, gerundet nur auf dem Wege der Dichtung zeigt, stückweise, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der Erkenntnis. Alle grossen Missverständnisse, alle weltgeschichtlichen Irrungen stammen aus der Verwechslung dieser Vorstellungsweisen, indem man entweder die Ergebnisse der Dichtung, die Gebote einer inneren Stimme, die Offenbarungen einer Religion als absolute Wahrheiten mit den Wahrheiten der Erkenntnis in Konflikt geraten liess, oder ihnen überhaupt keine Stelle im Bewusstsein der Völker gestatten

wollte. Freilich tragen alle Erlebnisse der Dichtung und Offenbarung für unser Bewusstsein den Charakter des Absoluten, indem die Bedingungen, aus denen diese Vorstellungsgebilde hervorgehen, nicht mit zum Bewusstsein kommen. Freilich sind andererseits alle Dichtungen und Offenbarungen einfach falsch, sobald man sie nach ihrem materiellen Inhalt mit dem Massstabe der Erkenntnis prüft. Allein jenes Absolute hat nur Wert als Bild, als Symbol eines jenseitigen Absoluten, als Stellvertretung der vollen Wahrheit, welche wir gar nicht erkennen können. Die Religion eint sich in ihrer klassischen Zeit mit der Kunst, nicht dem Wissen. Dort liegt der wahre Wert der Vorstellungen in der Form, gleichsam im Stil der Vorstellungsarchitektur und in dem Eindruck dieser Vorstellungsarchitektur auf das Gemüt. Hier dagegen sollen alle Vorstellungen materiell richtig sein.

Weder eine Beiordnung, noch eine Überordnung religiöser Erkenntnisse gegenüber den Resultaten der methodischen Wissenschaften wird vom Neukantianismus zugegeben. Wenn es aber Gemüter gibt, die so tief in den religiösen Erregungen leben, dass ihnen die gemeine Wirklichkeit zurücktritt, wie soll man diese Wirksamkeit der Erlebnisse im Geiste anders bezeichnen, denn als Wahrheit? Dem Worte kommt hiebei nur ein bildlicher Sinn zu, aber der Sinn eines Bildes, welches von Menschen höher geschätzt wird, als die Wirklichkeit, die ihren ganzen Wert nur von dem Licht erhält, das die Strahlen jenes Bildes über sie verbreiten. Der Philosoph kann nicht dulden, dass Lehren, die ihrer Natur nach mit dem Wechsel der Zeiten wandelbar sind, in ein Buch eingetragen werden, welches über den bleibenden Schatz menschlicher Erkenntnis Rechnung führt. In den Relationen der Wissenschaft haben wir Bruchstücke der Wahrheit, die sich beständig mehren, aber beständig Bruchstücke bleiben. In den Ideen der Philosophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, welches sie uns ganz vor Augen stellt, aber stets ein Bild bleibt, wechselnd in seiner Gestalt mit dem Standpunkt unserer Auffassung.

Was die Dogmen der Religion, so führt Lange anderwärts weiter aus, in den Zeiten, wo die Dome emporwuchsen oder wo die gewaltigen Melodien des Kultus entstanden, gegen den Zahn der Kritik beschützte, das war nicht die Antikritik kluger Apologeten, sondern der ehrfurchtsvolle Schauder, mit welchem das Gemüt die Mysterien hinnahm, und die heilige Scheu, mit welcher

der Gläubige es vermied, in seinem Innern die Grenze zu berühren, wo Wahrheit und Dichtung sich scheiden. Diese heilige Scheu ist nicht die Folge der Fehlschlüsse, welche zur Annahme des Übersinnlichen führen, sondern eher ihre Ursache. In geschlossenen Kirchengemeinschaften wird der Standpunkt des Ideals in der Religion niemals rein hervortreten können. Der Ideologie heftet zu leicht das Gift des Buchstabenglaubens sich an. Das Symbol wird zum starren Dogma wie das Heiligenbild zum Götzen.

In Hellas und Rom hat der Dichter und Bildhauer es wagen dürfen, den Mythus lebendig fortzugestalten, dem Ideal der Gottheit neue Formen zu geben. Selbst der Katholizismus handhabte das Dogma nur wie eine gewaltige Klammer, um den einheitlichen Riesenbau der Kirche in seinen Fugen zu halten, während der Dichter in der Legende, der Philosoph in den tiefsinnigen und kühnen Spekulationen der Scholastik über den Stoff dsr Religion verfügte. Wo von höheren Wahrheiten der Religion gesprochen wird, sind das nur umschreibende Ausdrücke des Gemüts für den stärkeren Zug des Herzens zu dem lebendigen Quell der Erbauung, der Stärkung, der Belebung, der aus der göttlichen Ideenwelt herabfliesst, gegenüber der nüchternen Erkenntnis, die den Verstand mit kleiner Münze bereichert, für welche man keine Verwendung hat. Die Form des geistigen Lebens ist es, die über das innerste Wesen des Menschen entscheidet. Niemals wird der aufgeklärte Dogmatiker des Egoismus Sympathie empfinden mit den Stillen im Lande, die im ärmlichen Kämmerlein auf ihren Knien ein Reich suchen, das nicht von dieser Welt ist, wohl aber mit dem reichen Pastor, der den Glauben tapfer schirmt, der mit ihm in Champagner anstösst, wenn er ihm bei einer vornehmen Kindtaufe oder bei der festlichen Einweihung einer neuen Eisenbahnlinie gegenübersitzt.

In diesen Gedanken erblickt der Neukantianismus den Kern der deutschen Religionsphilosophie, den ewigen Frieden der Zukunft: „Ob die Zukunft wieder hohe Dome baut, oder ob sie sieh mit lichten, heiteren Hallen begnügen wird; ob Orgelschall und Glockenklang mit neuer Gewalt die Länder durchbrausen werden oder ob Gymnastik und Musik im hellenischen Sinne zum Mittelpunkt der Bildung einer neuen Weltepoche sich erheben, auf keinen Fall wird das Vergangene ganz verloren sein und auf keinen Fall das Veraltete unverändert sich wieder erheben. In

gewissem Sinne sind auch die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Messe von Palästrina widerlegen, oder wer will die Madonna Rafaels des Irrtums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des Einzelnen durch die Hingabe an den Willen, der das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen; jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit den Hungrigen das Brot zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkünden, sie werden nicht für immer schwinden."

Ströme von Begeisterung musste allerdings dieser wenn auch noch so einseitige Religionsbegriff des Neukantianismus in einem Zeitalter erwecken, in welchem der seichteste Rationalismus mit den kleinen Massstäben der in mühseliger Empirie aufgelesenen Verstandesformeln die ewigen Mächte der Geschichte in Nichts aufzulösen versucht hatte. Und wer erinnert sich nicht, dass auch nach Paulus das menschliche Erkennen nur Stückwerk, nur ein Bild im Spiegel, nur ein Rätsel der Wahrheit ist. Neben diesen goldenen Körnlein der Wahrheit liegt freilich sofort der grosse Irrtum, dass das Herz zur einzigen Herrscherin auf religiösem Gebiete gemacht wird, dass dem Licht des Verstandes jeder Zutritt gewehrt werden will. Zu nahe liegt doch der Einwand, dass das Gefühl, in welchem die Idee ausgelöscht wird, zur versengenden Flamme werden muss. Hat doch Lange selbst auf die kolossale Verschiedenheit in den Wirkungen des religiösen Gefühls hingewiesen, die es im Guten und Schlimmen ausübt, indem es bald im Mittelalter Tausende von Kindern zur Kreuzfahrt treibt, bald im neunzehnten Jahrhundert die Mormonen unter Kampf und Verschmachten in die Wüste des Salzsees fliehen lässt, bald im Mohammedanismus mit der Schnelligkeit eines lodernden Feuers Nationen umschmelzt und Kontinente in Wallung bringt.

Wenn hier auf den neukantianischen Religionsbegriff ausführlich eingegangen wurde, so geschah es nur, um die eigentümlichen Strömungen in der Christologie, wie sie speziell bei Lipsius erscheinen, auf ihren Ursprung zurückzuführen. Kants Minimum von religiösen Ideen (Gott, Unsterblichkeit, Freiheit)

ist für den Neukantianismus auch noch entbehrlich und mit Recht von den freien Gemeinden über Bord geworfen. Aber auch, was die freien Gemeinden an Grundsätzen noch festhalten, sei entbehrlich. Will man eine solche Auffassung, gegen welche gerade die durch Drews inaugurierte Richtung die naturgemässe Reaktion ist, auf das Christentum anwenden, so erhält man unmittelbar die so lange und zähe herrschend gebliebene Eindruckstheologie. Jesus wird von allen Ideen, selbst der Messiasidee, losgelöst, und das Christentum erklärt aus dem weiter nicht zu definierenden Eindrucke seiner Persönlichkeit. Und hier ist der Punkt, wo der Hegelianismus, dem die Idee alles, und der Neukantianismus, dem sie nichts ist, zusammentreffen. Dem Hegelianismus erschien es als Bruch aller Gesetze der Entwicklung, den Anfangspunkt einer Reihe als das Grösste zu denken. Der geschichtliche Christus war ihm zum Religionsveranlasser zusammengeschrumpft, an welchem der Menschheit das Gottesbewusstsein erst embryonal, in mythologischer Objektivierung, aufging. In der Anschauung, welche die Religionsgemeinschaft sich von der Persönlichkeit und dem Lebenswerke ihres Stifters bildet, reflektiert und objektiviert sich nur ihr eigenes religiöses Selbstbewusstsein oder ihre jeweilige Ansicht vom Wesen der Religion überhaupt. Die Trennung des historischen Jesus und idealen Christus ist die denkbar schärfste. Dasselbe ist beim Neukantianismus der Fall. Da die Religion ihm in keiner Idee, sondern nur in einem irrationalen Erlebnis liegt, so kann die Bedeutung des Religionsstifters nur die sein, dass er das schöpferische Nacherleben dessen, was der Kern der Religion ist, in anderen anregt. Da nicht irgend eine wahre Idee das Vehikel dieses Erlebnisses ist, vielmehr die Idee vollständig irrelevant ist, so kann das Vergänglichste oft die grössten, wertvollsten Wirkungen hervorbringen. Ja es wird von diesem Standpunkte aus angenommen, dass bei ihrem ersten Auftreten in den bahnbrechenden Persönlichkeiten die Prinzipien „zwar die gewaltigste Kraft und die fruchtbarste, entwicklungsreichste Fülle zeigen, nicht aber ebenso auch die vollkommenste Klarheit und Reinheit. Es ist vielmehr ein allgemeines, geschichtliches Gesetz, dass die neuen Prinzipien in ihrer Erscheinung zu Anfang noch mannigfach versetzt zu sein pflegen mit dem Alten, aus welchem sie sich erst loszuringen haben, dass da die widersprechendsten Elemente noch unklar durcheinander gähren, das Heterogenste

auf das Innigste verknüpft und verwachsen, ja die Wirksamkeit des Neuen geradezu noch gebunden ist an die Formen des alten Weltbildes, welches es gerade überwinden will."

Diese Sätze lesen sich wie ein Programm der modernen Leben-Jesu-Forschung. Wenn aber die neukantianische Theologie trotzdem noch Jesus den Erlöser nennt, so ist das wissenschaftlich sinnlos. Ist Weltanschauung nur als Dichtung möglich, dann ist die einzige Erlöserin die Kunst, welche aber Schopenhauer einen geflügelten Engelskopf ohne Leib genannt hat. Ist die Himmelfahrt des Herakles religiös gleich wertvoll wie die christliche Eschatologie, dann ist eine Erlösung nur im Sinne des Pessimismus denkbar, welche aber ganz und gar von der Kontinuität mit dem geschichtlichen Jesus wegführt.

4. Albrecht Ritschl und Adolf Harnack

Ein wichtiges Stadium in der Entwicklung der modernen Christologie bildet selbstverständlich Albrecht Ritschl, welcher schon um seiner mächtigen Schule willen zu den ersten modernen Theologen zählt. Das Charakteristikum seiner Christologie erblicke ich darin, dass er im Gegensatz zu den im Vorausgehenden geschilderten Richtungen Christentum und Philosophie prinzipiell geschieden, also das Programm Schleiermachers zur Ausführung gebracht hat, nachdem er allerdings anfangs selbst noch eine Alliance mit Kant erstrebt hatte. Bei Schleiermacher sahen wir, dass er diesem seinem eigenen Programm untreu wurde, indem er aus dem Herzen des Spinozismus heraus den Weg zum geschichtlichen Christus sich bahnen und so Philosophie und Christentum in ihren innersten Lebensfäden aneinanderbinden wollte. Ganz anders Ritschl. Zwar stellte auch er in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik" den selbstverständlichen Satz auf, dass jeder Theologe nach einer bestimmten Erkenntnistheorie verfahren solle. Allein er wollte keine innere Verbindung zwischen Christentum und modernem Denken herstellen, auch nicht eine indirekte im Sinne des Neukantianismus, sondern die Erkenntnislehre nur zur negativen Grenzregulierung der Christologie und der Dogmatik überhaupt heranziehen. Wenn man diesen Gesichtspunkt beachtet und bei der neuestens wieder durch Fabricius festgehaltenen Wandlung seiner Grundanschauungen sich an die letzte Gestalt seines Systems hält, so wird man Pfleiderers Urteil

zu hart finden, welcher meint, ein einfacher, sehr massiver Fehler der Erkenntnistheorie sei die Unterlage für jenes verwirrende Schaukeln und willkürliche Überspringen zwischen idealistischer und realistischer Betrachtungsweise, worin das Geheimnis der Ritschl'schen Methode bestehe.

Ritschl unterscheidet in der europäischen Bildung drei Formen von Erkenntnis, die platonische, scholastische, welche auch die des naiven Bewusstseins sei, die kantische, endlich die von Hermann Lotze. Dass nnn Ritschl's Erkenntnistheorie nicht jene von Lotze ist, zu welcher er sich formell bekennt, ist Tatsache. Nach Lotze beruht die Erkenntnistheorie auf Metaphysik, nach Ritschl umgekehrt. Die von beiden vertretene Metaphysik selbst ist eine radikal verschiedene. Ritschl's ganze Theologie ist beherrscht von dem Kant'schen Dualismus zwischen Natur und Geist. Bei Lotze aber ist dieser Dualismus in der Wurzel aufgehoben, weil nach ihm die atomistisch-mechanistische Auffassung nur ein Provisorium ist, um die Erscheinungen, die wir Natur nennen, analysieren und berechnen zu können. Alles Wirkliche ist geistig; ja Lotze neigt sogar zu der von ihm reizvoll ausgemalten Anschauung von der Beseelung aller Dinge. Jedenfalls zieht er einen scharfen Strich zwischen dem Idealismus, welcher die Selbständigkeit der Dinge aufhebt und ihnen nur als Zuständen des Unendlichen zu sein gestattet, und zwischen seiner eigenen Anschauung. Es ist also durchaus falsch, wenn Ritschl behauptet, dass nach Lotze Erscheinung und Ding an sich einander decken, wie es nach seiner eigenen Erkenntnistheorie der Fall ist. Ritschl selbst aber ist Phänomenalist und Idealist noch über Kant, ja den Neukantianismus hinaus. Ein unbedingter Urgrund ist nach Lotze das letzte erreichbare Ziel der Metaphysik, und zwar ein Urgrund als sich selbst besitzender Geist. Für Ritschl ist diese Metaphysik falsch, die Erkenntnisart des vulgären Menschenverstandes, welche bis Christian Wolff herab gegolten habe, wie er gegenüber Frank nnd Luthardt betont. Ritschl bestreitet ein Wissen von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen desselben. Dagegen hat Lotze wie zur Widerlegung dieses Standpunktes sein Bestes und Schönstes geschrieben über das Ansich der Seele, über die Unmöglichkeit, sie als Zusammenselzung vieler Wirkungen zu erklären; die Mannigfaltigkeit unseres inneren Lebens sei nicht bloss eine feinere Form des Scheines,

ein Farbenspiel, das der leichteste Staub des Wassers über den schwerfälligeren Kreuzungen der Fluten entwickelt, sondern es gebe einen stillen Punkt wahrhafter Innerlichkeit, für den alle körperliche Bildung nur eine heimatliche Umgebung und alle Unruhe der Veränderung, welche durch die sichtbare Gestalt gehe, nur eine wechselnde Aufforderung sei, die Einheit seines eigenen Lebens in vielgestaltiger Entwicklung zu betätigen.

Für den Kenner Lotze's ist es ein Rätsel, wie Ritschl seine Erkenntnistheorie, welche neukantianisch Erscheinung und Ding identifiziert, auf Lotze zurückführen kann, welcher doch beide so scharf trennt uud nicht ermüdet, zu betonen, dass der Einfluss des Seienden und seine Veränderungen in dem Inneren der geistigen Wesen jenes Aufblühen einer Welt sinnlicher Empfindungen veranlasst, welches das grösste aller Ereignisse überhaupt ist; sowie wir jede Blüte nach ihrem eigentümlichen Farbenglanz und Dufte schätzen, ohne zu verlangen, dass sie die Gestalt ihrer Wurzel abbildend wiederhole, so müssen wir nach Lotze die innerliche Welt der Empfindungen nach ihrer eigenen Schönheit und Bedeutung schätzen, ohne ihren Wert an der Treue zu messen, mit der sie das Geringere wiederbringt, auf dem sie beruht. Die leuchtende und tönende Pracht der Sinnlichkeit ist der Zweck, dem alle jene Veranstaltungen der Aussenwelt dienen, über deren Verborgensein wir uns beklagen. Aber diese Welt der Schönheit ist scharf geschieden von dem farbenlosen Hintergrunde, dem sie entspriessen. Nach dieser Schönheit ringt die Natur, bedarf aber dazu als des edelsten Werkzeuges des empfindenden Geistes, der in der Pracht der sinnlichen Anschauung das ausdrücken kann, was alle Bewegungen und Geberden der äusseren Welt fruchtlos zu sagen sich bemühten. Die Materie selbst aber ist für Lotze nur Schein, dem eine Mannigfaltigkeit übersinnlicher Wesen zu Grunde liegt. Also das Gegenteil von Ritschls Erkenntnistheorie.

Nun ist selbsverständlich Ritschl's Meinung nicht die, dass er bei den Früchten seiner positivistischen Erkenntnistheorie stehen bleibt und etwa mit den Positivisten das Ich nur für den fortrückenden Punkt hält, in welchem sich jeweils eine fliessende Gruppe von Erscheinungen kreuzt und eine momentane, scheinbare Einheit erzeugt, die im nächsten Augenblicke eine andere ist. Vielmehr hat Ritschl im Sinne, der Vernunft deshalb alle Läden zu schliessen, um einzig und allein dem inneren Erleben und

seinen Lichtströmen das Tor des Herzens zu öffnen. Dass er im Einzelnen hiebei an manche Grundgedanken Lotze's anknüpft, ist zuzugeben.

Nach Lotze ist der Allgeist, den die Metaphysik fordert und begründet, noch kein Gott in religiösem Sinne. Die Metaphysik hat auch keine Handhabe, einen solchen daraus zu machen. Praktische, auf der Ethik beruhende Forderungen müssen dazu kommen, um durch entsprechende, sittliche Prädikate den Weltgeist der Metaphysik zu dem Gott der Religion auszugestalten. Nach Ritschl ist der erste Satz richtig, aber nur in beschränktem Sinne. Nach ihm ist es ein verirrter religiöser Trieb, mit Mitteln der Philosophie das oberste Gesetz des Daseins zu finden. Die genaue Erkenntnismethode sei damit verlassen. Dieser Standpunkt in der ersten Auflage seines Hauptwerkes („Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung") wird in den späteren Auflagen nur zum Scheine eingeengt. Fernerhin geht aber Ritschl mit Lotze in der Art, wie er das Lustgefühl zur Begründung der Weltanschauung verwertet. Kein Wert wird von Lotze anerkannt, der nicht als solcher gefühlt wird. Von der Idee des Guten ist das Lustgefühl unzertrennlich. Jede Empfindung, so führt auch Ritschl aus, hat zwei Seiten, das Werturteil und das Verstandesurteil. Im theoretischen Erkennen sei das Werturteil blosser Begleitumstand. Das religiöse Erkennen dagegen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, indem der Mensch die Lust über die mit Gottes Hilfe errungene Weltherrschaft geniesst oder den Schmerz über den Mangel jener Hilfe empfindet. Also Religion hat es nicht mit Wissen zu tun, sondern mit der Stellung des Herzens zum weltregierenden Willen. In den letzten Auflagen seines Hauptwerkes hat Ritschl deshalb den Schleiermacher'schen Religionsbegriff, wonach Religion Gefühl der Abhängigkeit ist, gestrichen. Der Religion ist jeder Anspruch auf einen für das theoretische Erkennen giltigen Wahrheitsgehalt entzogen. Besonders in der dritten Auflage ist dieser Gedanke scharf durchgeführt, indem die Gottesidee hier nicht mehr als Akt theoretischen Erkennens gelten gelassen wird. Als logisches Grundverbrechen der Scholastik wird hingestellt, dass sie die Gottesidee als Bestandteil des metaphysischen Welterkennens behandelt.

Auf diesem Fundamente, zu welchem demgemäss Lotze nur einige Bausteine geliefert hat, erhebt sich Ritschls Christo-

logie. Beim Bau der Religion hat die Vernunft nichts beizutragen. Der einzige Quell der Offenbarung ist die Person Jesu Christi. Das Gewissen ist nicht eine allgemeine Offenbarungsquelle (etwa im Sinne von Röm. 2, 15) sondern Gewohnheitsregel, die man erworben hat, nicht aus einer inneren Schieblade des Gemütes herausnimmt. Der Kern der ganzen Offenbarung in Christus besteht darin, dass Gott die Liebe ist (1 Joh. 4, 8, 16). Die Berufsleistung Christi besteht in dieser Offenbarung und in der Stiftung des Reiches Gottes, welches Gott zu seinem Selbstzwecke gemacht hat. Weil Christus vollendete Offenbarung der göttlichen Liebe und offenbares Urbild der geistigen Weltherrschaft des Menschen ist, darf die Gemeinde ihn als Gott beurteilen. Denn er hat damit Gottes Selbstzweck vollkommen zu seinem eigenen gemacht. Das direkte Objekt der Sündenvergebung ist nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde. Der Gotteskindschaft könne man nur gewiss sein als Glied der Gemeinde.

Wie kein anderer Theologe hat Ritschl alle einzelnen Zweig- und Nachbarbegriffe der Christologie mit der scharfen Schneide seines angeblich Lotze'schen, tatsächlich neukantianischen Erkenntnisbegriffes abgegrenzt. Ein Wesen des Willens vor seinen Handlungen sei ein falsches Ding an sich, daher eine Erbsünde undenkbar. Es gibt nur ein Reich der Sünde, eine Kollektiveinheit der bösen Handlungen und dadurch erworbenen Neigungen in der Gesellschaft. Im Kinde ruht ein nur vorerst unbestimmter Trieb zum Guten. Da Ritschl der Kant'schen Freiheitslehre huldigt, so gibt es bei ihm nur eine Sünde der Unwissenheit und des Misstrauens gegen Gott als Helfers in der geistigen Weltbeherrschung. Davon befreit uns die Offenbarung Christi, dass Gott Liebe ist. Der Vorsehungsglaube ist Weltherrschaft, und diese ist der gegenwärtige Besitz des ewigen Lebens. Dieser Vorsehungsglaube ist absolute Prärogative des Christentums; seine Früchte sind Demut, Geduld, dankendes Gebet, nicht Bittgebet.

Auch bei den anderen Hilfsbegriffen der Christologie stellt Ritschl als unüberschreitbare Norm auf, dass man bei der Erscheinung und den Tatsachen stehen bleiben müsse, ohne den Versuch, hinter die Erscheinungen zu kommen. Daher erübrigen sich Forschungen über die Präexistenz Christi, über die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Bekehrung usw. als scholastische Subtilitäten. Das hindert freilich nicht, dass anderswo Ritschl

die Präexistenz mit Schleiermacher als ideale Vorausbestimmung Christi zum Haupt der Reichsgemeinde als Endzwecks der Welt erklärt. Am einflussreichsten ist Ritschl's Standpunkt inbezug auf die Schätzung des Lebens Jesu selbst geworden. Er behauptet, in einem Personleben hafte die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts anderem. Mit Recht hob Pfleiderer hervor, dass das nicht richtig sei, weil nur der kleinste Teil von dem, was die Persönlichkeit ist, in die äussere Wirkung eingeht, und weil auch Ritschl von Absichten, Motiven, Stimmungen Jesu rede, welche nie Gegenstand der Wahrnehmnng haben sein können. Allein Ritschl ist sich hierin konsequent geblieben, indem er die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Biographie Jesu bestritt und damit gewaltig in die Bewegung der Zeit eingriff. Man kann, sagt er, die religiöse Bedeutung Jesu als Religionsstifters nur dadurch würdigen, dass man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde einrechnet, sofern sie überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung überkommen zu haben. Ritschl findet es nicht zufällig, dass die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in Form einer Biographie unternommen worden ist. Denn dieses Unternehmen setze schon den Verzicht auf jene Überzeugung voraus, dass Jesus als der Urheber der vollendet geistigen und absolut sittlichen Religion allen Menschen überlegen ist. Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen, und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollständig verstanden werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet.

Immer klarer und konsequenter hat Ritschl sein christologisches Prinzip, die völlige Scheidung von Religion und Philosophie durch Anwendung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus, durchgeführt. Unter dem übermächtigen Einfluss der Zeitströmung hatte er in der ersten Auflage seines Hauptwerkes einen Beweis des Christentums von der Ansicht Kants aus für möglich erklärt, welcher in „der Kritik der Urteilskraft“ die sittliche Verbindung der Menschen durch das Gesetz der Menschenwürde als Endzweck der Welt und die Freiheit als die überweltliche, schöpferische Wurzel dieses Gesetzes, also ein Glied des christlichen Ideenkreises, anerkenne. Allein er konnte sich alsbald der richtigen Einsicht nicht verschliessen, dass dieser sittliche Idealismus bei

Kant selbst nur das Abendrot der verleugneten christlichen Weltanschauung und im Übrigen nicht rein durchgeführt sei. Deshalb hat Ritschl in der späteren Zeit betont, dass vom Christentum aus allein die Lösung des Weltproblems möglich sei, nicht umgekehrt, dass die Theologie weder einen direkten noch indirekten Beweis der Offenbarung dadurch antreten könne, dass sie die Übereinstimmung mit irgend einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen sucht. Zu diesen Weltanschauungen stehe das Christentum im Gegensatz, und so oft in Systemen des monistischen Idealismus selbst deren Übereinstimmung mit dem Christentume behauptet und dessen leitende Vorstellungen in der philosophischen Gesamtansicht verarbeitet worden seien, sei dieser Gegensatz immer wieder erprobt worden.

Das merkwürdigste und im Kampf der Schulen stets am lebhaftesten betonte Moment in der Ritschl'schen Theologie ist seine Wandlung im Begriff des Reiches Gottes. In der ersten Auflage ist das Menschengeschlecht überhaupt das Reich Gottes als Objekt der erzieherischen göttlichen Liebe. Seinem Inhalte nach ist dieses Reich der Kollektivbegriff von menschlichem Handeln aus Liebe. Alle sittlichen Vereinigungen der Menschen entspringen aus Liebe und leben von dem Ideal der allgemeinen Menschenliebe. Dieses Ideal ist im christlichen Reiche Gottes am meisten verkörpert. Aber durch die ganze Geschichte zieht sich diese Offenbarung Gottes, als deren Früchte die sittlichen Gemeinschaften der Liebe zum Zwecke der Herrschaft über die Welt erscheinen. In der dritten Auflage sind die sittlichen Gemeinschaften der vorchristlichen Zeit nicht mehr als Vorstufen des Reiches Gottes anerkannt, sondern der Satz aufgestellt: „Alle Liebe von Menschen entspringt aus der Offenbarung Gottes in Christus". „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart."

In diesem Standpunkte ist die Loslösung von Kants Philosophie in ihrem innersten Fundamente vollzogen und der ganze Gedanke des Systems auf Luther zurückgelenkt. Nun musste auch, während früher Religion und Sittlichkeit in einseitig Kant'schem Sinne identifiziert worden waren, der Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion gelöst und erstere als auf späteren Stufen zu letzterer hinzugetreten anerkannt werden. An diesem Standpunkte prallte die Polemik der Erlangener orthodoxen Schule entschieden ab. Auch Luther hat ja ohne jeden Zweifel

einen wesentlichen und inneren Gegensatz zwischen Religiosität und Sittlichkeit behauptet und jener einen ewigen, dieser einen bloss zeitlichen Wert zugemessen. Auch die Beurteilung der ausserchristlichen Religionswelt, welche Pfleiderer so sehr tadelt, indem er unmutig fragt, ob der Propheten Zürnen, Trösten und Klagen, Fürchten und Hoffen um ihr Volk nicht aus glühend liebendem Herzen entsprungen, ob es keine Offenbarung der Liebe Gottes gewesen sei, weil es nicht vom historischen Christus stamme, auch diese Beurteilung des Heidentums ist altreformatorisch. Sagt doch sogar der feinsinnige Melanchthon in seinen loci theologici: Gott habe Schatten von Tugenden nur äusserlich auf die Völker gestreut wie Schönheit, Reichtum und ähnliche Gaben. Zu der Thesis einer Ausschliessung jeder Offenbarung vom Heidentum kamen die Altreformatoren vermittelst ihres Begriffes von der Erbsünde, welcher der gefallenen Vernunft in Bezug auf die endlichen Dinge nur mehr reliquiae miserae debiles liess, in religiöser Hinsicht aber nicht einmal ein Fünkchen geistiger Kraft. Ritschl, welcher diesen Begriff vom modernen Denken her nie hatte sich aneignen können, kam zum nämlichen Resultate mit Hilfe der Erkenntnislehre Kants, aber auch einer lebendigen christlichen Überzeugung, welche mit jeder Faser des Herzens der unwahren Zeitströmung sich entgegenstemmte, die in den tiefsten und edelsten Gedanken Jesu nur heidnische Erbstücke sehen wollte und will. Damit fällt auch die Parallele mit Schiller für die letzte Gestalt der Lehre Ritschls dahin, und die Erlangener Theologie hätte es sich sparen können, zu beweisen, dass die Ausprägung der Begriffe Ritschl's gerade im Angelpunkte der theologischen Gedankenbildung durch diejenige Schule unserer grossen Denker bestimmt sei, welche das Gewaltigste in sittlichem Idealismus geleistet habe. Denn Ritschl hat gerade im Gegensatz gegen Schiller und Kant zuletzt die unerbitterliche Scheidung zwischen Religion und Sittlichkeit zur Grundlage seiner Christologie gemacht.

Die grossartige Wirkung Ritschls in der neueren Theologie knüpft sich nicht an die Namen der Systematiker unter seinen Schülern, so bedeutend auch z. B. Herrmann und Kaftan sind, sondern an Adolf Harnack, der von allen neueren Theologen wohl über die glänzendsten, schriftstellerischen Gaben verfügt. Muss man auch auf einen solchen Forscher das Wort anwenden, das er selbst geprägt hat, dass er zu den Schülern gehört, die ihre Abhängigkeit von dem Meister durch Opposition gegen das,

was sie gelernt haben, bekunden, so ist doch das, was Harnacks grosser Dogmengeschichte wie der architektonische Aufriss zugrunde liegt, die Christologie Ritschls. Dies spricht sich schon darin aus, dass Harnack (III 3 740) in Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott" die gesichertste und zutreffendste Darstellung der Religion Luthers erblickt. Die grösste Reform, die Luther, für den Glauben, wie für die Theologie, aufgerichtet hat, ist nach Harnack, dass er den geschichtlichen Christus zum einzigen Erkenntnisprinzip Gottes gemacht hat. Damit habe er die Wurzel des alten dogmatischen Christentums zerschnitten. Die höchste Bedeutung Luthers innerhalb der Theologie ist, dass er mit der Vorstellung gebrochen hat, als setze sich das religiöse Erlebnis aus historischen und sakramentalen Akten zusammen, die Gott wirkt und in Bereitschaft hält, und aus subjektiven Akten, die irgendwie Sache des Menschen sind. Dieses Erlebnis so zu beschreiben, heisst, ihm seine Kraft nehmen und es der Vernunft ausliefern. Dass nun die Vernunft einerseits die Taten Gottes beschreibt und berechnet, andererseits die Leistungen des Menschen fixiert und vorschreibt, das sei die falschberühmte Kunst der Scholastiker. Darin, dass er dies erkannte, besteht Luthers Grösse als Theologe (754). Mit diesem Prinzip als in Widerspruch stehend erblickt Harnack Luthers Spekulationen über den deus absconditus im Unterschied vom praedicatus, über die Erbsünde u. s. w. Aber Luther habe, wo er unbeirrt durch eine Schablone seine eigenste Überzeugung zum Ausdruck gebracht habe, nie über das Evangelium „an sich" reflektiert, nie über Gott „an sich", Glauben „an sich", Versöhnung „an sich", sondern habe das Evangelium als reine Wirkung gefasst, als den im Herzen an der Person Christi wiedergewonnenen Gott.

Das ist nun doch sicher ganz die Christologie Ritschls. Aus ihr erwächst Harnacks Schätzung des Dogmas. Das Grundlegende im Christentum ist das religiöse Erlebnis Jesu. Metaphysik und Psychologie werden als Grundlage, auf welcher christliche Erkenntnis aufzubauen ist, abgetan. Nun kann nicht mehr im hegelianischen Sinne von der Dogmengeschichte als Selbtbewegung des Begriffs die Rede sein; so farbenprächtig und interessant dabei Harnack das Ringen des griechischen Geistes mit dem Evangelium darstellt, und obwohl er die radikalere, religionsgeschichtliche Auffassung, welche letzteres selbst aus allen Winkeln und Ecken des Orients zusammengeflossen sein

lässt, noch ferne hält, so ist doch sein Standpunkt radikaler als der des früheren Kritizismus; nach dem Ritschl'schen Erkenntnisbegriff ist das Dogma in seiner Wurzel vergiftet, weil jede Einordnung des religiösen Erlebnisses in verstandesmässige Kategorien eine Trübung und Fälschung des religiösen Gehaltes ist, indem die Vernunft niemals bis an den Kern der Religion heranreichen kann. Daher ist das dogmatische Christentum nicht ein Fortschritt in der Entwicklung einer Idee, sondern grundsätzlicher Abfall von der Reinheit der Religion. Damit war nun allerdings das Hegel'sche Band zwischen Christentum und Philosophie völlig zerschnitten und die unglücklichen Vermittlungsversuche als verfehlt verworfen. Das Programm für das individualistische Jesusbild ging unmittelbar aus dem Herzen der Ritschl'schen Christologie hervor, wenn auch ein neuer erkenntnistheoretischer Unterbau im Gegensatz zum Neukantianismus erst geschaffen werden musste.

Freilich hat Harnack die spekulative Hauptschwierigkeit des Ritschl'schen Standpunktes unberührt stehen gelassen und als Historiker kein tieferes Interesse für dieselbe gefühlt: Wenn wirklich der Kern aller Religion darin gesucht werden muss, dass im religiösen Erlebnis der göttliche und menschliche Faktor nicht geschieden werden können, kann das überhaupt einen anderen Sinn haben, als dass im religiösen Mysterium, in dem Grundphänomen des religiösen Bewusstseins, durch eine intuitive intellektuelle Anschauung die Sphäre der Individuation übersprungen und die eigene Tätigkeit unmittelbar als Tätigkeit des Absoluten empfunden wird? Kann aber dann Christus noch eine andere als historische Bedeutung haben, wenn er das, was er schöpferisch erlebt hat, doch nur in der Weise uns mitteilen kann, dass wir es auch schöpferisch in uns nacherleben? Wir sind damit mitten in jenes Problem hineingestellt, welches Hartmann und Drews dem spekulativen und dem liberalen Protestantismus als ungelöst entgegenhalten.

III.

Der Verzicht auf die Absolutheit der Person und des Werkes Christi in der religionsgeschichtlichen Methode der neueren Theologie

Nicht ohne ausdrückliche Ablehnung der Kant'schen und Hegel'schen Erkenntnistheorie hat sich in der neueren protestantischen Theologie eine Wendung in der Beurteilung des historischen Jesus und seines Werkes vollzogen, welche nach dem oben geschilderten Entwicklungsgange unausbleiblich war. Nachdem die absolute Bedeutung des Christentums vom Begriffe des Wunders aus unter den Voraussetzungen der neueren Philosophie sich nicht mehr gewinnen liess, und nachdem die Versuche, dieselbe von Hegel'schem oder Kantischem Standpunkte aus in immanenter nicht transzendenter Weise zu begründen, fehlgeschlagen waren, erübrigte der für die Theologie zunächst schwer erscheinende Schritt, den wissenschaftlichen Anspruch auf absolute Bedeutung der Person Jesu und seines Werkes aufzugeben. Prof. Ernst Tröltsch in Heidelberg hat es zuerst unternommen, diese Konsequenz der ganzen neueren Entwicklung auszusprechen und das Schlagwort von der Realitivität des Christentums aufzustellen.

Veranlassung für Tröltsch, seine mit Geist und Scharfsinn in zahlreichen Schriften, besonders jener über die „Absolutheit des Christentums" (1902) verfochtene Theorie auszubilden, war wohl die von Holland aus aufgeworfene und zuerst von Harnack in seiner Berliner Rektoratsrede (1901) behandelte Frage, ob nicht die theologischen Fakultäten zu verschwinden hätten, wenn das Christentum vor der Religionsgeschichte nur als kleines Segment der allgemeinen Geistesgeschichte sich erweisen würde. Es handelte sich für Tröltsch nur darum, den in der Wissenschaft vollzogenen Zusammenbruch des Hegelianismus auch in der Theologie anzuerkennen.

Tröltsch bezeichnet die korrelaten Begriffe des Wesens der Religion, der Entwicklung dieses Wesens in der Religionsgeschichte und des Christentums als der absoluten Religion als

das apologetische Fundament der modernen, liberalen Theologie, bei dem auch die mehr supernaturalistisch gefärbten Systeme starke Anleihen gemacht haben. Gerade von modern historischem Standpunkte aus suchte diese Apologetik die Person Jesu als den Träger und Durchbruchspunkt der absoluten Religion zu erweisen, indem sie zwar nicht, wie die supernaturalistische Anschauung tut, die Sonderstellung des Christentums aus der Form der Entstehung der religiösen Wahrheiten ableitet, aus den Naturwundern der Stiftung und den fortdauernden psychologischen Wundern der Bekehrung, sondern ausgehend von der modernen Nivellierung alles Geschehens die christliche Religion mit allen übrigen in Vergleich setzt, aus diesem Vergleich den Allgemeinbegriff Religion gewinnt und diesen Allgemeinbegriff als in Jesus auf seine höchste, absolut normgebende Stufe geführt darzutun strebt.

Tröltsch entwirft von dieser Apologetik folgende lebendige Skizze:

„Nicht die Apologetik der Wunder und der Bekehrung, sondern die sinnende Vertiefung in den ewigen Gehalt des christlichen Gedankens zeigt dem Frommen den heiligen, dauernden Boden alles inneren Lebens. Er sieht diesen Boden nach festen, aus dem Wesen des göttlichen Wirkens folgenden Gesetzen überall sich heben und erkennt aus diesen Hebungsgesetzen in andächtiger Bewunderung die notwendige Hebung des Gipfels, auf dem er steht, mit der Überschau über alle Gotteskräfte unserer Erdgeschichte und mit der anbetenden Einsicht in die Vollendung aller darin liegenden Ziele und Kräfte. Diesem Blick wird die verworrene Wirklichkeit durchsichtig wie ein Kristall und verwandelt sich das scheinbare Chaos in ein Wunderland leuchtender Notwendigkeiten. Eine Art religiöser Geologie lehrt ihn alle Länder und Provinzen in diesem Wunderlande verstehen als Vorstufen zu dem Gipfel, an dem sie alle gebaut haben, und der nur die Krönung des Ganzen ist. Es ist natürlich nicht die absolute Erkenntnis Gottes überhaupt; die hat nur Gott selbst. Aber es ist die absolute, ihren Begriff und ihr wesentliches Ziel erschöpfende Verwirklichung der menschlichen Gotteserkenntnis, und das heisst d e r Gotteserkenntnis, die den Menschen in seinem Ausgang von Gott und in seiner Rückkehr zu Gott versteht als den im Unendlichen wurzelnden, seine Endlichkeit in der Andacht verzehrenden und reinigenden endlichen Geist.“

Tröltsch weist darauf hin, wie weit diese moderne Auffassung von der Absolutheit des Christentums ihre Wellen wirft, einerseits bis in die Reihen der Vermittlungstheologen und der Orthodoxen hinein, bis zu Frank, Beck und Kähler, ja bis zu den katholischen Restaurationsversuchen in der Apologetik eines Laberthonniére u. a., andererseits bis Ad. Harnack, der in seinem „Wesen des Christentums“ sich der Formeln dieser Theorie bedient.

Tröltsch spricht es mit aller Entschiedenheit aus, dass eine solche Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich sei. Er stellt es als Grundsatz der verfeinerten, modernen Geschichtschreibung auf, welcher praktisch in den Darstellungen eines Wellhausen, Jülicher, Harnack schon längst auf die Geschichte des Christentums Anwendung gefunden habe, dass das Christentum auch in seinem Ursprunge eine echt historische Erscheinung ist, in allem Neuen, das es bringt, auf das tiefste und innerlichste bedingt durch die historische Situation und Umgebung, die es vorfand, und durch die Verbindungen, die es in seiner weiteren Entwicklung einging. Nirgends sei das Christentum die absolute, von geschichtlicher Bedingtheit und ganz individueller Artung freie Religion, nirgends die wandellose, erschöpfende Verwirklichung eines allgemeinen Begriffes der Religion. Der spekulative Evolutionismus hat sein charakteristisches Merkmal darin, dass er das Gesamtleben der Menschheit als eine Entwicklungsreihe auffasst, in welcher der treibende geistige Zielgehalt zugleich das ganze kausale Getriebe der auseinander folgenden seelischen Akte aus sich in einer bestimmten, das Ziel notwendig anbahnenden Reihenfolge hervorbringt. Aus dieser Deckung von Kausalität und Finalität abstrahiert er die Gesetze, die ihn die Stufenhöhe jeder einzelnen Erscheinung mit begrifflicher Notwendigkeit aus der Reihenfolge der kausalen Evolution berechnen lässt.

Tröltsch sagt sich von der evolutionistischen Metaphysik des Absoluten, die er mit vollem Recht religiös und sittlich bedenklich findet, los. Er verwirft Hegel. Er wendet sich aber auch gegen die neukantianischen Theologen und hält ihnen entgegen, dass ihre Lehre von der absoluten Geltung des historischen Christentums um des von dem historischen Christus ausgehenden Eindrucks willen mit den neukantischen Prinzipien sich nicht vereinbaren lasse, nach denen doch alles Einzelne der Geschichte

und somit auch die Person Jesu dem kausal-mechanischen phänomenologischen Geschiebe angehört und über der Historie nur ein allgemein giltiges, rational notwendiges sittliches Urteil schwebt. Tröltsch lehnt die Anwendung der Kausalitätsbetrachtung auf das eigentliche Seelenleben ab und glaubt sich damit in Übereinstimmung mit Kant und seiner Lehre vom intelligiblen Charakter, sowie mit seiner Geschichtsphilosophie. Für die reine Historie, sagt Tröltsch, ist das seelische Leben von Hause aus nicht eine in blosser kausaler Aufeinanderfolge gleichartiger Akte hergestellte Reihe von Geschehnissen, sondern ein geheimnisreiches Doppelwesen, in welchem die schwierigen Begriffe der Freiheit und Persönlichkeit jedenfalls insoferne eine grundlegende Bedeutung haben, als die Motivierung aus den höheren Geistesinhalten niemals die einfache Fortsetzung der begonnenen natürlichen Motivierung ist, und als der Hervorgang solcher Inhalte nie durch blosse Summierungen bisheriger Wirkungen, sondern durch unableitbare, aus tieferem Grunde emporsteigende Erschliessungen stattfindet. Eben deshalb sei jede rein logische Konstruktion der Etappen der Entwicklung eine doktrinäre Vergewaltigung der wirklichen Geschichte. Nur in den trüben Regionen der Prähistorie und in den tendenziösen, wirtschaftsgeschichtlichen Ableitungen lebe die Karrikatur dieser Methode noch fort. An solchen Konstruktionen sei die wirkliche Historie gehindert durch die Wurzelung der entscheidendsten und bedeutsamsten individuellen Hervorbringungen in selbständigen höheren Kräften, die nicht in einen konstruierbaren Verlauf eingereiht werden können. Gerade daran liege der Fortschritt der neueren Kirchengeschichte über die Tübinger Schule hinaus, dass die beirrenden Etappenkonstruktionen aufgegeben seien. Die Väter der entwicklungsgeschichtlichen Theologie haben ihre Methode nur aufstellen können, weil die Religionsgeschichte ihrer Tage noch überaus dürftig und beengt war. Nur auf dem Nebel sehr unbestimmter historischer Erkenntnis konnte der Regenbogen solcher Konstruktionen leuchten.

Tröltsch wendet sich auch noch gegen die letzten, von der jüngsten grossen Theologenschule, der Ritschl'schen, ausgegangenen Versuche, den Begriff der Absolutheit des Christentums von der Basis moderner Geschichtschreibung aus zu erringen. Wobbermin, Traub, Reischle vertraten in ihren Gegenschriften gegen Tröltsch den Standpunkt, Ausgangspunkt der christ-

lichen Apologetik müsse der Anspruch des Christentums auf Absolutheit sein, und dieser Anspruch müsse durch Kongruenz mit den durchgängigen, natürlichen Postulaten des sittlichen Geistes, sodann aber auch mit den in den nichtchristlichen Religionen enthaltenen Ahnungen bestätigt werden. Es ist auch ohne weiteres Tröltsch im Rechte, wenn er betont, eine spezifisch christliche Erkenntnistheorie sei nicht möglich, falls man nicht den Begriff des inneren Wunders zum Ausgangspunkt nehme, wie Ihmels in Leipzig tut; aber dieses innere Wunder selbst hänge in der Luft ohne Anerkennung des äusseren Wunders im Sinne des biblischen Supranaturalismus, von dem doch die meisten dieser Richtungen nichts mehr wissen wollen. Mit Recht sagt Tröltsch, dass gerade die Ritschl'sche Schule mit ihrer Betonung der Geschichte die Fragestellungen aufgerollt hat, auf welche er die Antwort geben will.

Tröltsch stellt demgemäss den Satz auf: Das Christentum ist in allen seinen Momenten eine relative, historische Erscheinung wie die anderen grossen Religionen auch. Daraus folgt aber: also auch in der Person ihres Stifters. Damit will jedoch Tröltsch auf den normgebenden Charakter des Christentums und folglich auch der geschichtlichen Person Jesu keineswegs verzichten. Tröltsch lehnt die naturalistische Auffassung der geschichtlichen Entwicklung entschieden ab und betont, dass das Wesentliche in der Geschichte nicht mechanisch ableitbar, sondern eine aus den transzendenten Tiefen der Geschichte auftauchende Neuschöpfung ist. Neben den Gebilden des naturhaften Bedürfens erheben sich die in den Tiefen der Seelen sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht blosse Produkte, sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind.

Die Historie ist nicht bloss Darstellung, sondern auch Stellungnahme gegenüber den in der Geschichte auftretenden Werten. Nicht die menschliche Gesamtentwicklung müssen wir übersehen und aus dem Begriff eines gemeinsamen Zieles konstruieren, wie es der spekulative Evolutionismus in der Religionsgeschichte will, sondern die uns bekannten und zugänglichen höchsten Erwerbe zusammenfassen. Ein schrankenloser Relativismus ist dabei ausgeschlossen, weil es nach der Erfahrung nur äusserst wenige solcher höchster Werte gibt und wirkliche Erschliessungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind. Nicht eine Fülle mächtiger religiöser Kräfte kommt in der Religionsgeschichte

in Betracht, sondern nur einige wenige grosse Bildungen. Die massenhaften Religionen der unzivilisierten Völker bedeuten nichts für die Frage nach den höchsten religiösen Werten. Es kann sich hier nur handeln um Judentum, Christentum, Islam, Brahmanismus, Buddhismus und vielleicht auch Zoroastrismus, daneben um die philosophischen Versuche rationaler Religion, monistischen Pantheismus, dualistische Mystik und moralistischen Theismus. In letzter Linie bleibe nichts als der Kampf der drei oder vier Hauptgestalten religiöser Lebensoffenbarungen, die ihrerseits wieder die Träger der ihnen entsprechenden geistigen Gesamtkulturen sind. Auch ein endloser Progressismus oder die Theorie einer endlosen Veränderung und deshalb Entwertung der religiösen Erwerbe ist nicht notwendig mit der Anerkennung der Relativität alles Geschehens verbunden; ein solcher Nihilismus ist Sache von Leuten, die mit dem religiösen Glauben an Einheit und Sinn der Wirklichkeit auch alle metaphysischen Gedanken über transzendente Gründe der Geschichte zu den Illusionen geworfen haben. Die bisher von ideellen Kräften so grossartig durchwirkte Welt wird sich nicht plötzlich in ein totes Netzwerk oder in ein blödes Chaos verwandeln. Der definitive Beurteilungsmaßstab der Geschichte ist der Begriff eines der Menschheit vorschwebenden, geltenden Zieles; dieses Ziel ist aber der Menschheit gesteckt als eine höhere Wirklichkeit, als eine aus dem blossen Seelenleben hervorbrechende, geistig persönliche, auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründete Wirklichkeit. Alle Einzelstrebungen der Menschen sind zurückzuführen auf eine metaphysische, mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängende übersinnliche Realität. Die Entwicklung ist das an verschiedenen Punkten erfolgende Hervorbrechen der auf das absolute Geistesziel gerichteten Kräfte, und wenn es unter letzteren einen prinzipiellen, zum Sammelpunkt des Ganzen befähigten Durchbruch gibt, so kann auch dieser nur ein individuelles, geschichtliches Ereignis sein. Der religiöse Gedanke ist nur in wenigen, grossen Offenbarungen zu Tage getreten, und es ist die Erwartung berechtigt, dass sein prinzipieller Sinn sich im Aufstieg der menschlichen Geschichte, und nicht an einem beliebigen, für uns vielleicht weltfernen Punkt eines wogenden Durcheinanders offenbaren werde. Wir können annehmen, dass die Religion uns ihren prinzipiellen Gehalt bereits geoffenbart habe, und dass es nunmehr gelte, von diesem Organisations-

punkte aus Zusammenhang und Einheitlichkeit des geistigen Lebens zu gewinnen. Von den wenigen grossen Durchbrüchen des religiösen Gedankens ist nicht ein zielloses Spiel der Varietäten, sondern der Sieg des reinsten und tiefsten Zweckgedankens zu erwarten.

Nach Massgabe dieser Maximen erblickt Tröltsch im Christentum unter den grossen Religionen die stärkste und gesammeltste Offenbarung der religiösen Kraft. Die religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt, dass das Christentum nicht bloss eine einzigartige Stellung einnimmt, sondern dass es die einzelnen Ansätze und Hindeutungen auf ein gemeinsames Ziel zusammenfasst, die wir empfinden, wenn wir die Religionen nachfühlend auf die in ihnen sich offenbarenden Kräfte prüfen. In den vier Gedankengruppen: Gott, Welt, Seele, Überwelt stellt es sich dar als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion. Aber es ist mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, dass es der letzte Höhepunkt bleiben müsse, und dass jede Überbietung ausgeschlossen sei. Es ist an sich nicht ausgeschlossen, dass eine höhere Offenbarung noch tiefere Postulate des menschlichen Wesens aufdecken möchte. Allein nichts vermag diese Möglichkeit wahrscheinlich zu machen. Der Fromme kann deshalb die Glaubensgewissheit haben, auf dem richtigen Wege zu sein, dem rechten Stern zu folgen. Sein letzter Entscheidungsgrund wird der sein, dass er Gott nirgends so zu finden vermag wie in Jesus, und dass daher, was Gott immer mit der Menschheit tun möge, dieser Glaube nicht gelogen haben kann. Die Gegenwart ist ihm an Jesus gebunden. Die Bindung aller Zukunft an Jesus ist ihm ein Glaube, der hieraus folgt, aber nicht eine apologetische Theorie, um deren Preis der christliche Glaube überhaupt erst zu haben ist.

„Auf den Trümmern der antiken Volksreligionen erhebt sich aus dem kleinen jüdischen Volke die religiöse Kraft, die alle frei gewordenen religiösen Kräfte dieser zerstörten Welt und alle hier aufstrebenden, tiefsinnigen, religiösen Neubildungen an sich zieht. Aus der Seele eines einzigen Menschen, der ganz im Gedankenkreise seines Volkes lebt und doch eine unvergleichliche Originalität besitzt, der sein Leben an das Schwierigste und Grösste setzt, und bei dem doch das Einfachste das Gewaltigste ist, ergiesst sie sich in die Kreise der Namenlosen, der Kleinen und Gedrückten, der verborgenen Helden des Leidens und der Arbeit,

der unphilosophischen und unliterarischen Menschen, um aus ihnen emporsteigend eine ermattende Welt zu erneuern, Staat, Wissenschaft und Kunst, Familie und Gesellschaft mit neuen Kräften zu durchdringen und aller Zukunft das grosse Problem zu stellen, wie sie mit dem einzigen, wahrhaftigen und bleibenden Wert des Lebens, mit der Religion, die wechselnden und bedingten Werte der Kultur verbinden wolle. Das bleibt wahrlich ein Bild, das Ehrfurcht und Andacht weckt, und von dessen Lichtpunkten die belebenden Strahlen unerschöpflicher, religiöser Kraft ausgehen, auch wenn alles in den Grenzen historischer Bedingtheit sich begeben hat."

Der Christ braucht nicht davor zurückzuscheuen, wenn er das Christentum genährt findet aus vorausgegangenen und umgebenden Religionsentwicklungen, wenn der asiatische Synkretismus wie die hellenistische Ethik und Religionsphilosophie mit ihm konvergieren und in es einmünden. Es ist charakteristische Aufgabe des Christentums gewesen, der Kristallisationspunkt des Höchsten und Besten zu werden, was in der inneren Welt des Menschen entdeckt worden war. Man braucht nicht zu verzagen, wenn man Jesus selbst und seine ältesten Sendboten unter dem stärksten Einfluss von jüdischen und allgemein antiken Gedanken stehen sieht, die uns heute völlig fremdartig sind. Diese Gedanken sind selbst hervorgegangen aus lebendigem, religiösem Fühlen. Wenn hier wie überall religiöse Erneuerungen aus dem Volke und nicht von der Höhe raffinierter und skeptischer Bildung ausgehen, so ist es auch selbstverständlich, dass der Horizont des Volkes nicht bloss den religiösen Gedanken umschränkt, sondern dass die neuen religiösen Ideen gerade aus charakteristischen Grundgedanken der bisherigen, populären Frömmigkeit und ihres Weltbildes hervorgehen. Der religiöse Gedanke ist dabei von einer unreflektierten Reinheit und Grösse, die seine Ablösung von den ersten Formen ermöglicht.

Die natürliche Absolutheit der Religionen und so auch des Christentums ist nur der naive Exponent des in ihnen empfundenen Tatsächlichen und Wertvollen. Wohl trägt Jesu Verkündigung jüdische Farbe; aber alles liegt nur an Gott und an der Seele. Lediglich in der vollkommenen Individualisierung und Humanisierung der Religion, wie sie in Jesu eigenem Glauben und Erleben vorliegt, sowie in der völligen Trennung der höheren, ewigen, notwendigen Welt von der irdischen und ver-

gänglichen liegt hier die Absolutheit. Das echte und naiv zu empfindende Absolute ist Gott selbst in seiner unberechenbaren, den menschlichen Kleinglauben mit immer neuen Offenbarungen überraschenden Lebensfülle und das menschliche Geistesziel mit seiner über aller Geschichte schwebenden Unendlichkeit und Jenseitigkeit. — Die naive Absolutheit Jesu ist nichts anderes, als sein Glaube an seine Sendung durch den Vater in den Himmeln und seine Gewissheit, dass der Wille des Vaters die alleinige sittliche Wahrheit und die Verheissung des Vaters das alleinige Heil ist. Das Recht seines Anspruches ist, dass er aus der gewaltigsten und reinsten religiösen Idee auf die innerlichste und schlichteste Weise fliesst. Die Persönlichkeit Jesu gehört zu den grossen Grundgeheimnissen der Wirklichkeit. Für den, der unter den Gott Jesu sich beugt, ist sie das grösste. Gegenüber der künstlich apologetischen Absolutheit, sowohl der superrationalen, welche im Gemeindeglauben sich bildet, als der rationalen in der Kirchenphilosophie, welche alle ausserchristliche Wahrheit als Rest der Urstandsoffenbarung oder als vorbereitendes Werk des Logos für sich in Beschlag nimmt, als der evolutionistischen, welche im Sinne des Idealismus arbeitet, ist die naive Absolutheit in der Seele des Stifters des Christentums zu unterscheiden. Die Schranken dieses naiven Absolutheitsanspruches, die namentlich durch die nahe Erwartung des Weltendes bedingt waren, sind zwar auch abzustreifen. Allein der Anspruch selbst ist bis jetzt nirgends überholt.

Die naive Grösse, Weite und Freiheit Jesu bleibt das Höchste und Grösste, was wir kennen. „Hier aber ergreift uns die Macht Jesu, der wir mit gutem Gewissen als der höchsten religiösen Kraft uns überlassen dürfen, mit einer solchen Ehrfurcht und Seelengewalt, dass wir all die mühsamen Wege und Umwege vergessen, ohne die ein in alle Mannigfaltigkeit der Historie verstricktes Geschlecht nicht zu ihm kommen kann. . . . Nicht Theologie und Apologetik, sondern die einfache Stimme des von der Last der Historie befreiten Herzens wird das Paulusbekenntnis sprechen: Einen anderen Grund kann niemand legen ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“

Es kommt hier nicht darauf an, in eine Kritik dieser Anschauung von Tröltsch einzutreten, soweit sie von der Ritschlschen Schule und der rechten Seite der protestantischen Theologie angefochten worden ist. Es handelt sich hier um den philo-

sophischen Kern derselben, und da muss zugegeben werden, dass in derselben wesentliche Mängel der neukantischen und neuhegelschen Christologie überwunden sind. Die Grundentscheidung erfolgt zugunsten Kants, sofern die Realität nicht im Sinne Hegels in die Idee, sondern in die Persönlichkeit verlegt wird. Allein diese Grundentscheidung erfolgt nicht im Sinne der neukantischen Erkenntnistheorie, sofern dieselbe das ganze Seelengeschehen, sämtliche Erscheinungen des Bewusstseins einem rein kausalmechanischen, aber phänomenalen Verlauf unterstellt. Schon 1894 hatte Tröltsch sich in scharfer Weise von Lipsius losgesagt, welcher ja die neukantische Erkenntnistheorie am konsequentesten vertreten hat.

Tröltsch hält es für unumgänglich, die wissenschaftliche Würdigung der Religion auf die breite Basis des Nachweises eines ontologischen Prinzips zu stellen und die Frage nach der normativen Gestaltung der Religion von einer begrifflichen Bearbeitung der in der Historie auftauchenden Typen dieses höheren geistigen Lebens aus zu beantworten. Es ist kein Zufall, wenn sowohl Tröltsch, als auch Weinel gerade an Euckens Philosophie anknüpfen und in ihr die kongruente Unterlage ihrer Theologie sehen wollen. Eucken geht von Kant aus. Er sieht in der Kant'schen Philosophie, welche den Menschen das Hauptproblem des Lebens nicht mehr in seinem Verhalten zur Umgebung, sondern in dem zu sich selbst d. h. zu der in ihm gegenwärtigen Geisteswelt finden lehrt, eine gewaltige Konzentration auf die Innerlichkeit und eine sichere Befestigung in der Innerlichkeit. Die Entdeckung einer geistigen Tiefe, ja eines Reiches absoluter Werte in der Seele des Menschen bewirke eine weite Erhebung über das Eng- und Kleinmenschliche. Niemand habe mehr als Kant die Ehrfurcht vor dem, was im Menschen ist, gesteigert. Nur Plato sei an Tiefe und Kraft ihm ebenbürtig. Allein Eucken will über Kant hinaus. Sofern das Kant'sche System das Subjekt völlig von der Aussenwelt ablöst, kennt es nur eine relative Wahrheit, die unwahr wird, sobald sie über ihren Sonderkreis hinausreichen will. Auch sich selber ist der Mensch nur Erscheinung und vermag deshalb nirgends zu letzter Tiefe durchzudringen. Sein ganzes Leben erhält einen Oberflächencharakter, und die Wendung zum Subjekt wird zum Verzicht auf alle und jede absolute Wahrheit. Am deutlichsten ist dies in der Dogmatik und Christologie von Lipsius, wo durch die Behauptung, dass unsere

religiösen Vorstellungen, weil auf transsubjektivem Gebrauch der Verstandeskategorien beruhend, nur Symbole der Wirklichkeit seien, evident gemacht wird, dass sie auch völlige Illusionen sein können. Eucken will deshalb, dass die Kant'sche Wendung zum Subjekt eine entgegengesetzte Richtung nimmt, als ein Durchdringen zu letzten Tiefen und eine Erhebung in eine Welt absoluter Wahrheit.

Eine Konsequenz ergibt sich zunächst aus der vorstehenden Darlegung der neuesten in Tröltsch verkörperten Wendung der liberalen Theologie: Der von Hartmann, Drews, Schnehen und auch von Bernouilli immer wieder erhobene Vorwurf, dass der „Jesuskult", der „Jesuanismus" der liberalen Theologie irreligiös und der Gipfel romantischer Gefühlsschwelgerei sei, trifft wohl auf den Standpunkt von Schleiermacher und Ritschl, sowie auf die neukantianische Christologie im spezifischen Sinne dieses Wortes zu, nicht aber auf den in Tröltsch inaugurierten Standpunkt. Der Vorwurf setzt voraus, dass die Theologie von der Metaphysik und Geschichte sich unabhängig gemacht hat, dass sie, einem religiösen Agnostizismus huldigend, lediglich auf das subjektive Gefühl sich zurückgezogen hat und doch von hier aus, ohne mit der Historie und ihren vielverschlungenen Wegen sich zu verwickeln, den Sprung nach einem absoluten Ideal in der geschichtlichen Person Jesu wagen zu können glaubt. Dass dies ein ganz und gar auf allen Linien von der Tröltsch'schen Richtung verlassener Standpunkt ist, sollte die Schule Hartmanns nicht so konsequent ignorieren, wenn es ihr darum zu tun ist, ihr Eindringen in fremdes Gebiet zu legitimieren.

Als prinzipiell richtige Lösung des christologischen Problems vermögen wir vom supranaturalistischen Standpunkte aus die Theorie von Tröltsch nicht anzuerkennen. Obwohl Tröltsch, wovon noch in anderem Zusammenhang die Rede sein wird, für die Anerkennung absoluter Ziele des persönlichen Lebens und für die Bedeutung der unableitbaren originalen Offenbarungen des Geisteslebens in den grossen Genien eintritt, lehnt er eine übernatürliche Offenbarung ab. Allein eine weite Strecke Weges können wir mit ihm gehen. Wenn Tröltsch den Begriff der Absolutheit des Christentums auflöst, so löst er damit zunächst nur das Hegel'sche Dogma auf. Wenn er verlangt, dass wir zur Anerkennung der bleibenden Heilsbedeutung des Christentums nicht durch begrifflichen Beweis, sondern auf Grund einer axiomatischen Tat d. h.

persönlicher Wertung gelangen, so ist das, wenn auch in wesentlich anderem Sinne, auch vom kirchlich supernaturalistischen Standpunkt aus richtig, welcher dem Glauben das entscheidende Wort zuerkennt. Wenn die idealistisch-evolutionistische Apologetik das Christentum als den realisierten Begriff der Religion darstellen will, als die absolute Religion im Gegensatze zu den noch vermittelten und verhüllten Ausprägungen des Begriffes, welche in den übrigen Religionen gegeben seien, so liegt hiebei die rationalistische Voraussetzung zugrunde, dass der religiöse Gehalt des Christentums etwas der natürlichen Gattungsanlage der Menschheit Immanentes und nach allgemeinen psychologischen Gesetzen sich Entwickelndes sei, dass die volle Auswirkung des Menschentums zugleich die volle und erschöpfende Auswirkung der Idee ist. So begeistert deshalb Tröltsch den heiligen Glauben des Evolutionismus an Sinn und Zusammenhang im göttlichen Weltwirken anerkannt, der die ganze Masse irdischen Geschehens in durchsichtigen Kristall verwandeln will, durch den die Kräfte der Ideen bildend leuchten, den Glauben, der durch allen Wirrwarr hindurch unbeirrt den Kompass auf den Einen, ewigen, göttlichen Gedanken stellt, so bleibt eben doch der Unterschied, dass dieses Göttliche ein aus dem dumpfen Grunde der Unbewusstheit aufsteigendes und im Menschengeiste seine höchste Höhe ersteigendes Wesen ist, während der geschichtliche Jesus uns eine Sonne des Lichtes und Lebens gelehrt hat, welche der Menschengeist keineswegs aus seinem eigensten Innern erschliessen kann, und die sich auch im Diesseits dem Menschen überhaupt nicht voll erschliesst, sondern nur einen Strahl ihm ins Dunkel sendet, während er zum Vollgenuss dieses Lichtes im Jenseits gelangt, nicht durch Entwicklung, sondern durch Gottes freie Gnade. In diesem Sinne war die Hegel'sche „Absolutheit" des Christentums eine Zerstörung desselben.

Tröltsch selbst gestand in seiner Polemik mit Kaftan, dass sein philosophischer Entwickelungsgang die Stationen Kant, Fr. Alb. Lange und Lotze aufweise, und dass ein Doppeltes ihn aus dem „Unterschlupfe" in der Schule Ritschls vertrieben habe, der theologische Supranaturalismus, welcher ihm unter den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung zusammenzubrechen schien, und der philosophische Phänomenalismus. Die bisher idealistischerseits auf sittliche oder eudämonistische Postulate gegründete Selbständigkeit der Religion leitet er von einer

eigentümlichen Intuition des Geistes ab, die aus einer intellektuellen Anschauung Gottes oder einer mystischen Gotteserfahrung fliesse, während dagegen Ritschl die Mystik auf das Heftigste bekämpft hatte. Obwohl Tröltsch dabei Christentum und Nichtchristentum auf gleichen Fuss stellt und auf beiden Gebieten die Souveränität der Religion gelten lässt, welche aus ihren unerforschlichen Tiefen in beständiger Wechselwirkung mit dem übrigen Leben, aber nicht von ihm aus allein bestimmt, ihre grossen Gestalten vor uns hinstellt, hält er an der zentralen Bedeutung der Person Jesu aus Gründen des aus der Geschichtswissenschaft erwachsenden Glaubens fest: Die ungeheuere Stosskraft der christlichen Religion ist unbegreiflich, wenn nicht die Person Jesu auf die gegebene Masse religiöser und sittlicher Jdeen gewirkt hat, wie ein Magnet auf Eisenteile, sondernd und umlagernd und ihnen neue Wirkungsfähigkeit mitteilend. Jesu Wort und Bild bleibt die Quelle erneuernder Kraft. Aber es muss genügen, das Geheimnisvolle in der Person Jesu anzuerkennen und seine dauernde innere Verknüpfung mit allem christlichen Erlösungsglauben auszusprechen, auf eine Formel aber für das Verhältnis beider zu verzichten. Die „Christologie“ sei nur für eine streng supranaturalistische Auffassung eine Wissenschaft, für jede andere sei sie Sache des Glaubens und der Phantasie. Die Unterscheidung zwischen Prinzip und Person im Christentum hält also Tröltsch ebenso fest wie die moderne Philosophie überhaupt; ihre Vereinigung erstrebt er ebenso bestimmt wie die auf Kant und Hegel ruhende Theologie. Aber das Prinzip ist ihm nicht wie Hegel ein durch Begriffskonstruktion gewonnenes, sondern ein auf dem Wege der Abstraktion und Induktion aus der Fülle der geschichtlichen Erscheinungen erhobenes, nicht ein in der Triebkraft des logischen Gedankens sich erschöpfendes, sondern eine den ganzen Geist umfassende Lebensmacht, welche in tausendfachen Kreuzungen, Trübungen, Hemmungen, Erneuerungen und Vertiefungen die Inhalte des geistigen Lebens schafft. Der Sinn dieser Lebensmacht darf nicht aus der blossen Keimgestalt allein, sondern aus dem Ganzen ihrer Entfaltungen verstanden werden. Hierin wird den später zu erörternden Einwürfen Hartmanns begegnet. Die in Jesus eröffnete Gemeinschaft mit Gott und der oberen Welt ist nicht ein Fertiges, sondern ein beständig lebendiger, sich vertiefender und wandelnder, treibender und wiederherstellender Vorgang

zwischen Gott und den Seelen, dessen unermessliche Mannigfaltigkeit durch die Grundrichtung der christlichen Gottesidee zu einer Einheit znsammengehalten ist. Das Christentum muss in seiner ganzen Fülle verstanden und darf nicht mit der neutestamentlichen Keimgestalt vereinerleit werden. Eine alle Gottestat in Jesus zusammendrängende Christologie isf verwerflich. Es muss im Gegensatz zu Biedermann eine überwiegend produktive und überwiegend reproduktive Gottesanschauung unterschieden werden. Erstere tritt nur in die Seelen der originalen Propheten ein. Das religiöse Erlebnis im Christen vollzieht sich durch den Glauben an Verheissung und Gebot Jesu. Aber auch ausserhalb des Christentums sehen wir den göttlichen Geist wirksam. Sünde und Natur sehen wir ihn überwinden, geradeso in Indien Persien und Griechenland; wahrhaftige Gottesgemeinschaft, Erlösungsfrieden, Sündenvergebung und Sündenüberwindung erkennen wir bei Platon und Epiktet wie bei Jeremias und Paulus, bei orphischen Mysten und den Gläubigen apollinischer Sühnriten wie bei christlichen Heiligen und Mönchen, in assyrischen Gebeten wie in hebräischen Psalmen; der Unterschied zwischen all dem und dem Christentum ist nicht der von Erfindung und Offenbarung, sondern alles ist Offenbarung. Wo immer die Gnade wirkt, ist sie allein wirksam, auch in ihren ausserchristlichen Formen.

Letzterer Satz, das spekulative Fundament dieses ganzen Systems, ist ganz und gar dem modernen Denken allein entnommen und hat entweder einen monistischen Sinn oder er hat gar keinen. Er beweist aber mehr als jede Kritik Kaftans u. a., dass auch Tröltsch idealen Christus und historischen Jesus nicht vereinigen kann, und dass es nicht lediglich dogmatische Quälerei ist, zu fragen, wie das Christentum von diesem Standpunkte aus normierende Geltung behalten soll.

IV.

Die ausschliessliche Betonung des historischen Jesus oder das individualistische Jesusbild

In dem gegenwärtigen Streit wird von der äussersten Linken und von der äussersten Rechten behauptet, der „historische Jesus" sei identisch mit dem der Aufklärungszeit. Der Jesus eines Wellhausen, Harnack, Jülicher, Bousset, A. Meyer usw. trage gemeinsame, von der Aufklärung entlehnte Züge an sich, wie es sich vor allem in der Reduktion der drei Ämter Christi auf das erste, das Lehramt, zeige. Diese Charakteristik trifft schon auf die neukantinische Richtung nicht mehr zu. Sie hätte in der neuhegelianischen Richtung einen gewissen Sinn. Allein gerade Kant, welcher bekanntlich für das priesterliche und königliche Amt Christi noch eine wenn auch schwache Anerkennung hat, will von einem Lehramt Christi nichts mehr wissen. Gerade hierin liegt eine unentbehrliche Prämisse der individualistischen Auffassung, weshalb schon Luther in seinem Kommentar zum Galaterbrief das Lehramt Christi als etwas Nebensächliches, Zufälliges bezeichnen konnte. Auch Schlatter hat richtig gesehen, dass hierin die neukantianische Christologie über die der Aufklärung hinausgeschritten sei, weil nach ihr nicht mehr ein von der Person Jesu ablösbarer Wert dessen Schätzung bedinge, indem er als Lehrer gewisser Wahrheiten oder als Beispiel für gewisse Tugenden diente, sondern das, was nach neukantianischer Auffassung die Schätzung Jesu bedingt, ist er selbst, das ihn gestaltende Bewusstsein, das auf diesem Standpunkte als identisch mit seinem Sein gefasst wird. Unsere Gleichgestaltung mit Jesus bezieht sich nicht darauf, dass ein Gedanke, den Jesus hatte, von uns übernommen werde oder Handlungen nachgeahmt werden, sondern sein Verhältnis zu Gott, seine Sohnschaft Gottes ist das, was unser Lebensstand werden soll. Das ist ein ganz anderer Standpunkt als jener der Aufklärung, welcher als Kern des geschichtlichen Christus die Universalreligion erklärte im Sinne eines Systems von religiösen Lehrsätzen, welche Jesus gestiftet,

und welche, unabhängig von allen besonderen Zeit- und Volksvorstellungen. für jeden Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend und verbindend seien.

Der Abstand zwischen der Aufklärung und der individualistischen Theorie wird um so grösser, wenn man jene bereits oben erwähnte, von der neueren Theologie angestrebte Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffes ins Auge fasst, welche philosophischerseits durch Namen wie Lotze, Eucken, Dilthey, Sigwart charakterisiert ist. Diese Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffes über den Neukantianismus hinaus kann insofern mit Recht an Kant selber anknüpfen, als bei letzterem zwar jener Begriff zunächst nur als rein formeller Begriff zur Vermittlung der einzelnen, sittlichen Wertbestimmungen mit dem kategorischen Imperativ eingeschoben war und letztlich in der abstrakten Vorstellung der Autonomie hängen blieb. Allein daneben machte sich doch bei Kant, wie Windelband mit Recht betont, das Bestreben geltend, die Persönlichkeit in ihrer urlebendigen Eigenart aus der erkennbaren Welt der Erfahrung in das metaphysische Reich der Dinge an sich hinüber zu retten. Gerade hierin aber brach jene Unterströmung der Aufklärung durch, welche den Kanon umstiess, dass die Summe unserer Existenz, durch die Vernunft dividiert, ohne Rest aufgehe, welche vielmehr der Anschauung Bahn schuf, dass gerade das Tiefste, Eigenste, Wirklichste im Menschen nicht auf wasserklare Verstandesformeln sich reduzieren lasse. Andererseits war aber damit auch der subjektive Idealismus durchbrochen, welcher in der Theologie des Neukantianismus ebenso wie in der Schule Ritschls (bei letzterem selbst freilich nach Pfleiderer durchsetzt mit naivem Realismus) die Grundlinien der Christologie bestimmt hatte.

Das Charakteristikum der modernen, historischen Theologie ist nun dieses, dass sie die Ausscheidung des geschichtlichen Kerns von den subjektiven Zutaten am überlieferten Jesusbilde nicht mehr nach dem Massstabe von Verstandeswahrheiten im Sinne der Aufklärung, sondern nach dem Massstabe irrationaler Persönlichkeitswerte vollzieht. So nennt Naumann in seinen Briefen über die Religion Jesus das einsamste und stärkste Ich der Menschheitsgeschichte. Wellhausen, der mit der Ausscheidung ganzer Stoffmassen aus dem Quellenmaterial und in der künstlichen Konstruktion der aramäischen Urmarkus, den er als einzige Quelle geltend macht, dem Radikalismus der Hartmann-

schule alle Tore geöffnet hat, bleibt dennoch darin mit der christlichen Theologie einig, dass er aus seiner schwachen Quelle noch das Bild edelsten Individualismus gewinnt. Seinen philosophischen Standpunkt markiert er also: „Ich bin nicht bloss ein Teil der Masse, ein Erzeugnis meiner Zeit und meiner Umgebung, wie die Wissenschaft in einem Tone verkündet, als ob Grund wäre, darüber zu triumphieren. In meinem Kern berühre ich mich mit der Ewigkeit. Freilich muss ich diesen Kern mir selber gewinnen und ausgestalten. Vor allem muss ich daran glauben, dass ich nicht aufgehe in der Mühle, in der ich umgetrieben und zermalmt werde, glauben, dass Gott hinter und über dem Mechanismus der Welt steht, dass er auf meine Seele wirken und ihr zu ihrem eigenen Selbst verhelfen kann.“ Diesen Persönlichkeitskern sieht Wellhausen als das strahlende Juwel von Ewigkeitswerten in der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Er sieht das Wunderbare in Jesus darin, dass die historische Belastung, unter der die Juden erliegen, diesen Ewigkeitwerten bei ihm keinen Eintrag tut. „Er stösst das Zufällige, Karrikierte, Abgestorbene ab und sammelt das Ewiggültige, das menschlich Göttliche, in dem Brennpunkt seiner Seele. Ecce homo — ein göttliches Wunder in dieser Zeit und dieser Umgebung.“

Die Hauptschwierigkeit ergibt sich nun für die historische Theologie vor allem daraus, dass sie der Ritschl'schen Schule, aus der sie selbst hervorgegangen ist, zu weit entgegenkommt in dem Zugeständnis, wie wenig Halt eine Geschichtschreibung im modernen Sinn an den Neutestamentlichen Schriften habe; die Zeit, da Bernhard Weiss und Beyschlag trotz Ritschl ihr Leben Jesu schrieben, ist für diese Richtung vorüber, und Wellhausen meint, es könne sich heute nur mehr um Probleme aus dem Leben Jesu handeln. Kählers zäher Ansturm gegen die Leben-Jesu-Forschung ist wenigstens insofern nicht ohne Wirkung geblieben. So schreibt Bousset:

„Wir werden darauf verzichten müssen, jemals das Leben resp. die öffentliche Wirksamkeit Jesu in pragmatischem Zusammenhange darzustellen. Die Gestalt Jesu in ihrer Entwicklung wird sich nicht zeichnen lassen. Wir können höchstens eine Darstellung des historischen Jesus erreichen, in der alles gleichsam auf eine Fläche aufgetragen ist. Wir gewinnen nur ein Mosaikgemälde. Aber dieser Mangel, den wir zugestehen müssen, ist bei Lichte besehen, nicht so schlimm. . . . . Jesu Gestalt

ist so einfach, dass sie das Auftragen auf eine Fläche verträgt; so wirklich und eindrucksvoll, dass sie der Plastik der historisch pragmatischen Darstellung entbehren kann; so gross und herrlich, dass ihre Herrlichkeit aus dem Mosaik noch herausleuchtet."

Es entsteht da die Gefahr, dass der noch bleibende, historische Kern zu dürftig wird, um noch tatsächliche Grundlage der Menschheitsreligion zu bleiben, oder dass von der religiösen Persönlichkeit Jesu schliesslich nur das übrig bleibt, was im extremen Kantianismus die Form des Persönlichen ist, eine Kategorie ohne Inhalt, ein Schemen, das erst ausgefüllt werden muss. Gerade jene Gruppe historischer Theologen, welche am meisten in die Hochflut der religionsgeschichtlichen Bewegung eingetaucht ist, steht der Gefahr am nächsten, den individualistischen Kern, den man aus der religionsgeschichtlichen Schale herauslösen will, in dieser Weise zu verflüchtigen. So sagt Bousset am Schlusse seines Jesusbildes:

„Es sind verschlungene Wege im Seelenleben Jesu, denen wir haben folgen müssen, und denen wir eben wegen ihrer Verschlungenheit nur von ferne ahnend und mit Unsicherheit haben folgen können. Und wir sind in Gefahr, wenn wir uns in diese zeitlich bedingten Formen seines Selbstbewusstseins vertiefen, nur ihre Unzulänglichkeit, ja Gefährlichkeit zu empfinden. . . . Und doch, wenn wir es genauer bedenken, so segnen wir die Formen, die uns so unzureichend erscheinen. Denn sie sind das Gewand, in das ewige Grösse sich hüllte. . . . So lassen wir denn jetzt die zeitlichen Hüllen fallen und jenes königliche Führer- und Herrscherbewusstsein, das durch sie hindurchstrahlt, in seiner Ganzheit und Reinheit uns vor die Seele treten. . . . Und wenn wir es versuchen, uns in seine Gestalt und in sein Wesen zu vertiefen, so fühlen wir ein Aufjubeln unserer Seele; denn wir stossen dann in Wahrheit auf die Fundamente unseres geistigen persönlichen Daseins."

In solchen Wendungen nähert sich die historische Theologie zweifellos dem Standpunkte des Ritschlianers Herrmann an, welcher in seinem berühmten „Verkehr des Christen mit Gott" an der historischen, neutestamentlichen Arbeit verzweifelnd im inneren Leben Jesu einen festen Angelpunkt sieht, der unantastbar vor uns stehe. Wer sich die Mühe gebe, diesem inneren Leben Jesu auf den Grund zu sehen, den zwinge es zur Ehrfurcht und be-

stätige ihm zugleich den Anspruch, den Jesus erhoben hat, der Messias zu sein. Wenn der Blick eines Christen auf das innere Leben Jesu gerichtet ist, so dringt es kraft der ihm innewohnenden Gottesmacht in die Seele ein, bewirkt darin eine völlige Umwandlung und zeigt uns die wahre Wirklichkeit als ein Element der unsrigen. Dieses sich selbst verbürgende Christusbild tritt aus dem Rahmen überlieferter Historie, es wird persönliches Erlebnis; es gehört zur Wirklichkeit meines Daseins, es ist nicht mehr Vergangenheit, sondern ewige Gegenwart.

Wenn in dieser Weise der Glaubensgrund vom Glaubensinhalt, die Glaubensgewissheit vom Glaubensgedanken, Jesus von der Bibel losgerissen wird, wenn der ganze Ideengehalt einfach als zeitliche, geschichtliche Hülle gestrichen wird, ist da noch etwas übrig, als innere Vorgänge von rein formaler Natur? Und mit Recht fragt Dunkmann, was diese religiöse Persönlichkeit noch mit Geschichte zu tun hat, und hält es für unvermeidlich, dass auf diesem Wege nur eine halb jüdische, halb überjüdische Charaktergestalt herauskommt im Sinne der letzten Schrift von H. Holtzmann, dem Nestor der freisinnigen Theologie, was nur ein anderer Ausdruck ist für den angeblich streng geschichtlichen Standpunkt Jülichers, nach welchem Jesus eine gebrochene Gestalt ist, also eine unharmonische Erscheinung im Herzstück seiner Religion.

Eine solche Konsequenz scheint unabwendbar, wenn man der Entwicklung der israelitischen Religion nach dem Gesetz der Differenzierung sich denkt, wie J. Weiss, Wellhausen, Bousset es aussprechen, und der Meinung ist, gerade in der Eschatologie habe dieselbe die entscheidende Wendung zum Individualismus erlebt; im Widerspruch zum Alten Testament sei der Schwerpunkt der Religion vom Volke dadurch in das Individuum verlegt worden, dass der Glaube oder die Hoffnung vom Diesseits ins Jenseits gravitierte. Der Gipfel, zu dem die Juden aus ihrer älteren Tradition sich mühsam emporgearbeitet, sei zum Fundament der neuen Religion geworden, oder wie H. Holtzmann es ausdrückt, die alten Elemente bilden das Deckblatt, unter dessen Schutz die neuen Kräfte sich an das Licht wagen können, und diese letzteren zersprengen die alte Hülle von selbst, ohne sie darum durchweg als hemmend zu empfinden und sofort abzutun. Wenn ein so fundamentaler Gedankeninhalt wie der Messiasbegriff vom biblischen Jesusbilde einfach ausgebrochen und zu

einer wenn auch „wertvollen Erinnerung“ geprägt wird — von Wredes noch radikalerem Verfahren ganz abgesehen —, sinkt dann nicht das „königliche Führer- und Herrscherbewusstsein Jesu“ auf religiösem Gebiet zum inhaltslosen Formalbegriff herab? Oder bleibt uns als zweiter Weg die Thesis Wellhausens, das eigentliche Personleben Jesu sei verschüttet, wir könnten nicht zurück zu ihm, selbst wenn wir wollten? Oder ist der dritte Weg der richtige, welchen Naumann gegangen ist, der auf den Gipfel seines Ruhmes stieg durch den Versuch, Jesum als hohen und obersten Anwalt moderner Wirtschaftsbestrebungen zu verwenden, der aber daran verzweifelte, Jesu Personleben von der zeitgeschichtlichen Hülle zu trennen und deshalb Jesum zuletzt als Prediger der Absolutheit der sittlichen Forderung und der Treue bis in den Tod, sonst aber als kulturlosen Asiaten erklärte.

Alle diese Wege führen zu einem extremen Individualismus im Sinne der spröden Autonomie und Autarkie des Subjekts, also zu jener Seite des Kant'schen Systems, welche durch die angestrebte Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffes überwunden werden soll. Nach dieser Auffassung wäre der historische Jesus allerdings nichts als eine ausgehöhlte Hülse, ein leeres Gefäss, in welches jeder moderne Mensch ein anderes Ideal hineingiessen könnte.

So hat denn auch Hartmann dieses Kampfeswort seiner Schule überliefert, dass, was wir vom geschichtlichen Jesus mit einiger Wahrscheinlichkeit aussagen können, ein so dürftiger Rest sei, dass man damit nichts anfangen könne, dass durch die unbefangene, vergleichende Religionswissenschaft das geistige Eigentum Jesu von Tag zu Tag mehr zusammenschrumpfe. In diesem Sinne resumiert auch v. Schnehen:

„Der bleibende unvergängliche Kern, den man nach Beseitigung aller jener Schalen von der Sittenlehre Jesu noch zurückbehält, die allgemeine Menschenliebe nämlich, ist, wie schon Kalthoff bemerkt, so elastisch und dehnbar, dass er sich allen ethischen Anschauungen, die in ihm gesucht werden, anpasst und sich jedem Wunsch des modernen Theologen gefällig erweist. Und das gleiche gilt von der Gotteslehre und allgemeinen Weltanschauung Jesu. Nach Ausscheidung all ihres eigentümlichen Gehaltes hat man nur noch ein paar allgemeine Formeln (den persönlichen Gott Vater, den Wert der Menschenseele und das Gottesreich) zurückbehalten, in die man nun beliebig jeden neuen

Inhalt hineingiessen kann. Und so schaut man sich denn, wie es Professor W. Bousset gegenüber Kalthoff in so überaus naiver Weise eingestanden hat, gläubig selbst in das Bild Jesu hinein, bis der galiläische Wanderprediger aus der Zeit des Kaisers Tiberius sich in einen aufgeklärten Protestantenvereinler unseres zwanzigsten Jahrhunderts verwandelt hat. Gewiss tut man damit nur dasselbe, was die ganze Christenheit von Anfang an getan hat, man idealisiert das in den Evangelien vorliegende Bild Jesu nach seinen jeweiligen, religiös sittlichen Bedürfnissen und Anschauungen. Aber während die alte und die mittelalterliche Kirche unbewusst an diesem ihrem Idealbilde Christus gewoben hat, will die moderne Jesustheologie ihre Idealisierungsarbeit bei dem vollen Lichte des wissenschaftlichen Bewusstseins unserer Neuzeit betreiben und das Ergebnis dann unbekümmert um die vorliegenden Urkunden für geschichtliche Wirklichkeit ausgeben."

Es lässt sich nun nicht bestreiten, dass diese Einwürfe berechtigt sind, soweit von der neukantianischen Christologie und teilweise auch von der historisch-kritischen Schule lediglich der Eindruck, den die Person Jesu hervorgebracht habe, zum Zentralpunkt des Christentums gemacht wird. Paul Lagarde sagt: „Die unleugbare Tatsache, dass es kurze Zeit nach Jesu Auftreten schon unmöglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft anzutreffen, hat für uns doch einen höheren Wert, der noch nicht erkannt ist. Sie zeigt, dass Jesu Worte und Leben wirklich ein die Zeit änderndes Element gewesen sind. Geschichtliche Ereignisse sind, wenn man das recht verstehen will, gar nicht da, um gewusst zu werden . . . . Und mit grossen Männern ist es ebenso. Ihre Grösse besteht darin, dass sie umgestalten. Und sie gestalten nicht bloss da und dann um, wo und wann sie es beabsichtigen, sondern auch ohne dass sie es beabsichtigen. Aber indem sie verschiedenartigen Menschen gegenüberstehen, gestalten sie verschiedentlich um und die Ausgleichung der verschiedenen Wirkungen, welche sie haben, ist der historische Mythus."

Klassischer liess sich die Tatsache, dass ein historischer Jesus von der Eindruckstheologie des neukantianischen, formalen Persönlichkeitsbegriffes aus nicht zu gewinnen ist, nicht ausdrücken. Es scheint nun allerdings an diesen Standpunkt anzustreifen, wenn selbst Harnack zum Ärgernis der Hartmannschule schreibt:

„Die gewaltige Persönlichkeit spiegelt sich niemals vollkommen in den Tatsachen; sie spiegelt sich nur in den Köpfen und Herzen derer, die sie entzündet und entflammt hat. Wie unvollkommen wäre unsere Kenntnis von Jesus Christus, wenn wir nur seine Worte hätten und nur seine äussere Geschichte kännten. Erst dadurch, dass wir die Legende von ihm besitzen, d. h. den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht, leuchtet uns das ganze Bild seiner Herrlichkeit auf. Wir mühen uns ab, festzustellen, was hier tatsächlich ist, und was nicht, und müssen uns abmühen, sonst wären wir Mietlinge.

„Aber hoch über jeder Frage und aller Kritik steht die Tatsache, die sich fast in jeder Legende über ihn spiegelt, dass er die höchste Gewalt besessen hat, die überhaupt besessen werden kann, die Gewalt über sich selber, und dass er durch Demut und Liebe die Herzen bezwungen hat."

Allein der Vorwurf, dass Jesus lediglich als sittliche Persönlichkeit in rein formalem Sinne aufgefasst wird ohne einen geistigen Inhalt, der ihre Wirksamkeit bestimmen würde, ist nur für die neukantianische Theologie zutreffend. Harnack hat in klassischer Form den Inhalt dieser Persönlichkeit auszufüllen gesucht: es sind die vier Ideen vom lebendigen liebenden Gott und dem unermesslichen Wert der Seele, vom Reiche Gottes und dem Gebote der Liebe. Diese vier Ideen reduzieren sich auf eine: auf den christlichen Persönlichkeitsbegriff in seiner Anwendung auf Gott und den Menschen.

Nun ist das der Hartmannschule zu wenig. Die hierin ausgesprochenen Gedanken seien nicht bloss, so meint Schnehen, durch die jüdischen Propheten, die hellenistischen Apokryphen und die griechischen Philosophen längst vorbereitet, sondern geradezu schon zu festen Bestandteilen der damaligen Kultur geworden. Und Pastor Steudel-Bremen rief beim Berliner Religionsgespräch am 1. Febr. 1910 aus: „Ursprünglichste Ursprünglichkeit rühmt der Theologe der Lehre Jesu nach. Aber, meine Damen und Herren, ich bin dankbar, wenn mir einer der Theologen einen Spruch Jesu bringt, von dem ich nicht nachweisen kann, dass er zeitgeschichtlich schon lebendig war".

Das ist nun schon an sich eine kolossale Übertreibung, und das ganze Raisonnement hätte nur einen Sinn gegenüber der seichten Auffassung der Aufklärung, welche allerdings den Kern des Christentums in Verstandesregeln auflöste, wie sie auch in der

Stoa anklingen. Aber wenn Steudel behauptet, die Logia des Herrn hätten sich in der jüdischen Diaspora allmählich herausgebildet, und sie seien des Nachdenkens heute noch wert, weil Leute von dem heiligsten, sittlichen Ernste an ihrer Zusammenstellung gearbeitet hätten, so ist demgegenüber der Standpunkt Harnacks unbezwingbar: „Hinter jedem Wort steht Er selbst. Durch die Jahrhunderte hindurch reden sie zu uns mit der Frische der Gegenwart. Hier bewahrheitet sich das tiefe Wort wirklich: Sprich, dass ich dich sehe". Werke wie Jülichers Gleichnisreden sollten doch nicht als ungeschrieben ignoriert werden können.

Der Kulturphilosoph St. Chamberlain steht hier auf Seite der historischen Theologie, wenn er sagt, die Worte Christi seien weltgeschichtliche Taten, und wenn er in bezug auf Luk. 23, 34 ausruft: „Man durchsuche die Weltgeschichte und sehe, ob man ein Wort finde von so hochsinnigem Stolz! Hier redet eine Erkenntnis, die weiter geschaut hat als die indische. Zugleich redet hier der stärkste Wille, das sicherste Selbstbewusstsein". Chamberlain ist auch weit entfernt von dem Wahne Schnehens, die Jesu zugeschriebenen Worte seien schon vor ihm lebendige Bestandteile der Kultur gewesen. Er ist vielmehr der richtigen Meinung, dass diese weltgeschichtlichen Worte noch heute nach zweitausendjähriger Arbeit an der Christianisierung der Kultur weit von diesem Ziele entfernt sind: „Was begründete die Weltmacht Buddhas? Nicht seine Lehre, sondern sein Beispiel, seine heldenmütige Tat. Diese war es, diese Kundgebung einer schier übermenschlichen Willenskraft, welche Millionen bannte und noch bis heute bannt. In Christus jedoch offenbarte sich ein noch höherer Wille; er braucht nicht vor der Welt zu flüchten. Das Schöne mied er nicht. Den Gebrauch des Kostbaren lobte er. Nicht in die Wüste zog er sich zurück, sondern aus der Wüste heraus trat er ins Leben ein, ein Sieger, der eine frohe Botschaft zu verkünden hatte — nicht Tod, sondern Erlösung. Ich sagte, Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf Irrwege geratenen Kultur; Christus dagegen bedeutet den Morgen eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab, und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer, und unter dem Zeichen seines Kreuzes richtete sich auf den Trümmern der alten Welt eine neue Kultur langsam auf, an der wir noch lange zu arbeiten haben, soll sie einmal in ferner Zukunft den Namen christlich verdienen."

Wenn die Hartmannschule nicht müde wird, zu behaupten, die Grundzüge des historischen Jesusbildes seien ein paar allgemeine Formeln vom persönlichen Vatergott, dem Wert der Menschenseele und dem Gottesreich, so verflicht sie sich dadurch in einen merkwürdigen Widerspruch. Denn gerade Hartmann hat in diesen Punkten mit Recht die Grundlagen der christlichen Kultur erblickt und die ganze Wucht seines Angriffes gegen das Christentum auf sie konzentriert. Um nur vom ersten Punkt zu sprechen, so sieht Hartmann im Pessimismus Schopenhauers geradezu die entscheidende Tat in der Geschichte der Philosophie, weit mehr als einen blossen Wendepunkt in dem Entwicklungsgange der philosophischen Spekulation, den idealen Abschluss eines grossen kulturgeschichtlichen Zeitabschnittes und die Inauguration einer neuen Kulturperiode. Denn durch den Hinweis auf die negative Seite der Welt sei eine Theodizee im Sinne Leibnizens nicht mehr denkbar, und dadurch sei dem Christentum eine Wunde geschlagen, die es in keiner Weise mehr zu heilen vermöge. Die bis dahin langsame Zersetzung des christlichen Kulturprinzips und seiner Weltherrschaft schlage von da ab ein immer reissenderes Tempo ein. Und Drews erblickt in der Aufhebung der Idee von der Persönlichkeit Gottes das Eine Ziel der modernen Geistesentwicklung.

Er schliesst sein Werk über die deutsche Spekulation seit Kant mit den Worten: „Zu diesem einen Ziele fliessen die beiden Ströme der Philosophie und Religion zusammen, zu ihm, das wie ein leuchtendes Wahrzeichen hoch über dem beständig im Bau begriffenen Dome der menschlichen Gedankenentwicklung im blauen Äther prangt, türmen sich die gigantischen Quadern dieses Bauwerkes aufeinander, recken und strecken sich die tausendfältigen Strebepfeiler aus dem bunten Gewühle hoher Wölbungen und verschlungener Ornamente in kühnem Wagemut empor — durch den zerflatternden Schleier trüber Nebelwolken strahlt es immer wieder in hellem Glanze und lockt und treibt die dort unten, ihm nachzuklettern, und dieses eine Ziel heisst: die Unpersönlichkeit Gottes. In dieser Idee ist die Lösung der religiösen Frage in der Gegenwart und das Grunddogma der Religion der Zukunft enthalten.“

Schärfer könnte man es nicht ausdrücken. dass die Idee vom liebenden Vatergott nicht eine allgemeine, wertlose Formel ist, sondern der Kern und Stern des Christentums, auch des super-

natural gefassten Christentums, weil nach Joh. 3, 16 die supernaturale Erlösungsidee aus diesem Fundamente erst resultiert. Eine andere Frage ist freilich die, ob in diesen Punkten das Wesen des Christentums sich erschöpft, oder ob das Christentum, von diesen Grundlagen ausgehend, auch die Person seines Stifters, nicht bloss sein Werk, in übermenschliche Höhen erheben muss, wenn es das doppelte Evangelium des Neuen Testamentes, von welchem Harnack auf dem Berliner Internationalen Kongress für freies Christentum (August 1910) sprach, vereinigen will.

V.

Die Leugnung des historischen Jesus

1. Die fortschreitende Entwertung des Persönlichkeitsbegriffes in der modernen Philosophie und ihr Einfluss auf die Christologie

Die letzten Wurzeln der radikalen Wendung, welche jetzt die Hartmannschule der Christologie geben will, sind nicht religionsgeschichtlicher, sondern spekulativer Art. Auch sie liegen speziell in dem Persönlichkeitsbegriffe, wie er namentlich die Hegelianische Geschichtsauffassung beherrscht.

Haben wir im Vorausgehenden den Nachweis geführt, wie das individualistische Jesusbild in seinen philosophischen Wurzeln auf eine charakteristische Fort- und Umbildung des Kantianismus zurückgeht, so haben wir im Folgenden zu zeigen, wie die in entgegengesetzter Richtung fortschreitende Entwicklung des Kant'schen Systems zu dem modernen kollektivistischen oder sozialistischen Jesusbilde führen musste.

Fichte der Ältere hat sich bekanntlich in seinem Gottesbegriffe zuerst insofern von Kant entfernt, als er mit Entschiedenheit auch in seiner zweiten Periode den Begriff der Persönlichkeit von der Idee des absoluten Lebens abstreift. Allein in seiner Ethik ist der Persönlichkeitsbegriff noch lebendig. Hatte Kant gesagt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt, der Sternenhimmel über mir und das sittliche Gesetz in mir", so hat dieser Gedanke, der nur unter Voraussetzung des unermesslichen Wertes der sittlichen Persönlichkeit einen Sinn hat, in Fichte bis zu dem Satz sich fortentwickelt, dass die Welt nur das versinnlichte Materiale unserer Pflicht sei.

Es ist doch mit dem modernen Persönlichkeitsbegriffe ab-

solut unvereinbar, wenn Fichte folgendes wunderbare Bild vom Kern des Menschenwesens entwerfen kann.

„Die Stimme des Gewissens ist ein Orakel aus der ewigen Welt, das mir meinen Platz in der Ordnung der geistigen Welt anweist. Die Stimme des Gewissens ist der Sonnenstrahl, an dem wir aus dem Unendlichen ausgehen. Sie ist unser wahrer Urbestandteil, der Grund und Stoff alles Lebens, das wir leben. Es ist nichts wahrhaft reelles, dauerndes, unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: Die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab und umfasst mich als eines ihrer Glieder. Durch den zweiten erhebe ich mich selbst zu ihr und ergreife sie und wirke in ihr. Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele in ihrer Tiefe sich bewegt. Alles andere ist blosse Erscheinung und schwindet und kehrt in einem neuen Scheine zurück."

Sogar die Art, wie der Persönlichkeitsbegriff bei Fichte in den Begriff des absoluten Ich verflüchtigt wird, ist noch charakteristisch dafür, dass Fichte trotz des extremsten Idealismus in diesem Punkte weit von den späteren Systemen und von der neukantianischen Entleerung der Persönlichkeit entfernt ist. Dafür zeugt das herrliche Gebet, das eigentlich auf pantheistischem Boden, wie die Fortbildung des Pantheismus durch Schopenhauer zeigt, gar keinen Sinn hat:

„Erhabener, lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir. Die meinige tönt in dir wieder, und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut gedacht sind, sind in dir gedacht. In dir, dem Unbegreiflichen, werden alle Rätsel meines Daseins gelöst, und die vollendetste Harmonie ersteht in meinem Geiste. Ich verhülle vor dir mein Angesicht und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, kann ich nie einsehen. Nach tausend und tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich ebensowenig begreifen wie jetzt in dieser Hütte von Erde."

Nur vom Standpunkte des irgendwie noch festgehaltenen christlichen Persönlichkeitsbegriffes aus ist es logisch, wenn Fichte geradezu als Axiom aufstellt, des Lebens Mittelpunkt sei überall die Liebe, und ihr entfliesse das sittliche Handeln so still und ruhig wie der Sonne das Licht, und er war weit über Hegel

hinaus legitimiert, für diese Anschauung auf den Kern des Christentums im Johannesevangelium sich zu beziehen.

Der Grundzug Fichtes bleibt der Individualismus. Interessant ist, was Schlatter konstatiert, dass Fichte schon im Urstaat 1813 als Vorläufer von Marx gesagt hat, Privateigentum und Ehe hätten aufzuhören, und die Könige müssten vor der fortschreitenden Erkenntnis verschwinden. Das ist aber von einem ganz anderen Standpunkte aus gesagt als dem hegelianischen. Im Mittelpunkt der Fichte'schen Staats- und Gesellschaftslehre steht der Persönlichkeitsbegriff. Die Sozietät ist das Mittel, das Ich in seiner absoluten Herrschermacht das Ziel der Vernunft.

Auf Grund dieser spekulativen Voraussetzungen ist Fichte weit davon entfernt, den historischen Jesus im Sinne der Neueren einfach als Resultat zeitgeschichtlicher Strömungen restlos verrechnen zu wollen. Die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen, so erklärt Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (1806), ist die höchste Erkenntnis, die der Mensch erschwingen kann. Vor Jesus hat sie niemand gehabt, und seitdem ist sie für das profane Erkennen wieder verloren gegangen; Jesus ist von Jahrtausenden seiner Vorzeit und seiner Nachfolgezeit durch den Alleinbesitz dieser Erkenntnis geschieden. Wie er zu ihr gekommen, das sei ein ungeheures Wunder. So sei es in der Tat wahr, dass Jesus auf eine ganz vorzügliche, keinem anderen Individuum ebenso zukommende Weise der eingeborene Sohn Gottes ist, und dass alle Zeiten ihn dafür werden anerkennen müssen. Mit allen unseren philosophischen Untersuchungen sind wir auf dem Boden des Christentums niedergestellt und von ihm ausgegangen. Auch der zweite Teil des christlichen Dogmas, dass alle diejenigen, welche seit Jesus zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gekommen sind, bleibt unwidersprechlich wahr. Und so bestätigt es sich denn auf alle Weise, dass bis ans Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto mehr die überschwengliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden.

In seiner ersten Periode, so bemerkt Schlatter mit Recht, ist der gute Wille für Fichte lediglich causa sui, springt hervor aus unserer produktiven Kraft. In der zweiten nimmt er an, dass wir ein Bild des guten Willens nötig haben, welches wir bejahen

und mit uns einigen. Die Herstellung dieses Willensbildes in Jesus ist das grosse Wunder.

Von allen grossen deutschen Philosophen nach Kant steht Fichte den modernen Vertretern des individualistischen Jesusbildes im religiösen Kern der Weltauffassung am nächsten. Er hat am schärfsten deren Grundprinzip ausgesprochen, dass die Persönlichkeit Jesu in ihrem innersten Wesensstande etwas ewig Menschliches enthalte, dem gegenüber die meisten Fäden, welche in die Zeitgeschichte zurückführen, unbedeutend werden.

Harnacks Wesen des Christentums hat viel mit Fichte gemein. Das innere Band ist der sittliche Idealismus, das wertvollste Gedankenelement im Systeme Kants, welches Fichte trotz seiner erkenntnistheoretischen Extravaganz klassisch durchgebildet hat, und der in diesem Idealismus verkörperte Wert der Persönlichkeit. Wundt sagt mit Recht in seiner Völkerpsychologie, dass das Ideal des Buddhismus die höchste Frucht des Erkennens, das des Christentums die Liebe ist, und dass, so unpersönlich und in ihrem objektiven Wesen nur in entfernter Annäherung unserem Erkennen erreichbar die Wahrheit, so persönlich und im letzten Grunde für uns ausserhalb der Beziehungen von Mensch zu Mensch undenkbar die Liebe sei.

Von der Liebe Gottes, das Wort subjektiv und objektiv genommen, sagt E. v. Hartmann gegenüber Pfleiderers Religionsphilosophie mit Recht, dass sie vom pantheistischen Standpunkte aus eine subjektiv menschliche Betrachtungsweise sei, deren Wahrheit nicht etwa bloss problematisch, sondern deren Unwahrheit apodiktisch sei. Die Liebe Gottes sei eine anthropopathische Vorstellung von ganz gleicher Ordnung mit der Persönlichkeit Gottes. Sie stehe und falle mit dieser. Ihre positive Bedeutung liege lediglich darin, Surrogat des Immanenzverhältnisses zu sein, so lange das religiöse Bewusstsein sich noch auf christlicher Vorstellungsgrundlage bewege. Gibt man den Persönlichkeitsbegriff, sei es nach der göttlichen, sei es nach der menschlichen Seite, vollständig auf, wie Fichte es theoretisch tat, dann fallen die edelsten Perlen aus seinen Gedanken aus, was wir an folgendem herrlichen Beispiele praktischer Fichte'scher Weltbetrachtung erproben können:

„Nein, verlass uns nicht, heiliges Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, dass aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, dass wir für sie

arbeiten und nicht vergebens arbeiten, dass an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden, und — was schlimmer ist als das — gröblich irren und fehlen, einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes, indes wir in höheren Regionen uns unserer Nachkommenschaft freuen und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachsen wieder finden, den wir in sie legten, und ihn für den unserigen erkennen. Begeistere uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, und zeige uns dieselbe wenigstens in unseren Anlagen, wenn auch unser gegenwärtiger Zustand ihr widerspricht. Geuss Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquicke — indes der erste Gedanke: ich tat meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke: kein Samenkorn, das ich streute, geht in der sittlichen Welt verloren. Ich werde am Tage der Garben die Früchte desselben erblicken, und mir von ihnen unsterbliche Kränze winden."

Das ist doch eine bis in die Formen des Ausdrucks herab christliche Auffassung der sittlichen Welt und hat gar keinen Sinn, wenn nach modernem Persönlichkeitsbegriff „jedes Menschengesicht nur ein kurzer Traum des unendlichen Naturgeistes ist, ein flüchtiges Gebilde, das dieser Geist spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine verschwindende Weile bestehen lässt, dann aber auslöscht, um neuen Platz zu machen", und wenn „jeder dieser schalen Einfälle erkauft ist mit vielen und tiefen Schmerzen". (Schopenhauer).

Erst bei Schelling erfährt der Kant'sche Gedanke jene Wendung, welche den Persönlichkeitsbegriff nicht bloss, wie Fichte, vom göttlichen Wesen ausschaltet, sondern auch aus der Geschichte. An Stelle dieses Begriffes tritt bei ihm der des Organismus d. h. der Vereinigung der Vielen, die ein Eigenleben haben, in ein Ganzes, das durch die Tätigkeit aller seiner Glieder einen jedes einzelne weit überragenden Effekt erzielt. Was über dem Naturprozess als Erscheinung der Vernunft steht, also die Geschichte, vollzieht sich im Zusammenwirken unzähliger Agentien wie die Entwicklung der Natur. Nicht die Persönlichkeiten, sondern die als geschichtliche Macht heraustretenden Gesamtwirkungen werden als das Entscheidende, die Geschichte Bewegende angesehen. Die intellektuelle Anschauung wird als das den Weltprozess erzeugende, mythische Prinzip eingeführt.

Perioden, Gruppenbildungen im Sinne der späteren Tübinger Schule erscheinen als ausschlaggebend in der Geschichte des Christentums.

In zweifacher Beziehung führt diese Auffassung über Fichte hinaus: Nach letzterem entsteht unsere Religion von der geschichtlichen Person Jesu aus, deren Gottgeeintheit uns das Willensideal liefert.

Schelling findet zwar auch in der Geschichte das Zeugnis, dass in Christo Gott zuerst wahrhaft objektiv geworden ist, weil Niemand vor ihm auf solche Weise das Unendliche geoffenbart habe. Allein er protestiert energisch dagegen, dass die Theologen den Christus empirisch deuten. Wenn er in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803) Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, als die Grenze zweier Welten bezeichnet; wenn er die Verwunderung der Inder, dass bei den Christus nur einmal geschehen sei, was bei ihnen selbst oftmals sich ereignet habe, nämlich die Menschwerdung Gottes, über das Verständnis der christlichen Missionäre stellt, so wird damit Jesus nicht bloss neben dem ins Grosse greifenden, geschichtlichen Prozess nebensächlich, sondern überhaupt überflüssig. Der geschichtliche Christus sinkt ihm herab zum Symbol einer Idee. Lessings Trinitätskonstruktion in der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ bezeichnet er als das Spekulativste, was Lessing überhaupt geschrieben. Allein es fehle dieser Idee Lessings noch die Beziehung auf die Geschichte der Welt. Diese Beziehung liegt ihm aber nicht in der Richtung auf das Christentum, sondern darin, dass der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Allein sofort proklamiert Schelling die absolute Unabhängigkeit der Idee von der „Einzelheit“ des Urchristentums und erklärt es für völlig bedeutungslos, ob man die biblischen Bücher für echt oder unecht halte, ob ihre Erzählungen wirkliche Fakta oder jüdische Mythen seien, ja ob ihr Inhalt der Idee des Christentums angemessen sei oder nicht. Die Hauptsache sei, dass die ewige Idee, aus ihrer bisherigen Hülle befreit, sich neue Formen aus dem Geist der Gegenwart bilde. Indem dabei Schelling, wie

Pfleiderer zutreffend bemerkt, als den Kern des Christentums nicht mehr die sittliche und religiöse Humanität, wie seine Vorgänger, erklärt, sondern eine spekulative Theorie über das Verhältnis vom Endlichen zum Unendlichen, lenkt er in die verhängnisvolle Bahn der intellektualistischen Religionstheorie ein, welche nicht nur den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Christentum aufheben, sondern auch an die Quelle des Christentums eine Idee statt einer Person setzen musste. In dem nämlichen Werke betont Schelling, der grösste Teil der Evangelien bestehe aus jüdischen Fabeln zur Konstruktion des Weissagungsbeweises. Insofern haben wir hier nicht bloss das Programm zum Leben Jesu von Strauss, sondern zum erstenmal auch jenes zur Christusmythe von Drews angedeutet.

Der zweite Punkt, in welchem Schellings veränderter Persönlichkeitsbegriff gegenüber Fichtes Beurteilung des Christentums hervortritt, ist die Schätzung der Person Jesu an sich. Ist das vollkommenste Willensbild, das in Jesu Persönlichkeit hergestellt erscheint, nach Fichte ein ungeheures Wunder der Providenz, so opponiert ihm hierin Schelling. Als historische Persönlichkeit müsse Jesus eine aus den Bildungselementen seiner Zeit völlig begreifliche Erscheinung sein. Damit ist nicht bloss das Programm für die einseitige religionsgeschichtliche Schätzung Jesu aufgestellt, sondern der Grundsatz proklamiert, dass Persönlichkeiten aus dem Milieu der Zeit restlos verrechnet werden können.

Diesen Grundsatz hat Hegel bewusst und konsequent ausgebaut und in das Herz der von ihm beherrschten Generation eingegraben. Ist nach dem Grundprinzip seines Systems das Triebrad des Weltprozesses der Gedanke; ist das Menschenleben ebenso restlos ein Denkvorgang wie die ganze Natur; leitet kein anderer Faktor das Weltgeschehen als das abstrakte, logische Gesetz des Widerspruches, dann ist dem Begriffe der Individualität und Persönlichkeit gründlich jeder spekulative Boden entzogen. Wo die logische Notwendigkeit der absoluten Vernunft in ihrer Entfaltung zur Wirklichkeit die Allherrscherin ist, da ist jeder Gedanke an eine freie Persönlichkeit als mitbestimmenden Faktor des Weltgeschehens und als selbständige Quelle von realen Kräften absurd. Nicht Personen, sondern Gedanken sind die Quellen, welche alle Geschichte speisen. Gedanken, irgendwie in Gestalt getreten und der Gesellschaft übergeben, wirken, wie

Wellen im Meere, als Bewegungsprinzip für die umliegenden Denkgebilde, das Widersprechende abstossend, das Verwandte anziehend, und in dieser Bewegung enthüllen die Gedanken ihre Konsequenzen. Noch charakteristischer als die Art, wie hier die reale Welt mit der Logik identifiziert wird, ist die Entwertung des Individuellen auf Kosten des Abstrakten und Gedankenmässigen. Kein einzelnes Gebilde des Geschichtslaufes ist bestimmt, bleibende Geltung zu behalten, sondern jedes hat seine Existenzberechtigung nur, sofern es die Vorstufe zu einem höheren bildet und im Fluss des dialektischen Prozesses verschwinden muss, um diesem höheren Platz zu machen. In dieser Entwertung des Individuellen und Geschichtlichen wurzelt der radikale Gegensatz der Hegel'schen Theologie gegen die christliche, welchen Schlatter treffend also zusammenfasst: „Eine verschiedene Anthropologie: bei Hegel die Reduktion des Menschen auf den Denkprozess, in der Kirche der Persönlichkeitsgedanke mit Willen und Schuld; eine verschiedene Christologie: bei Hegel der Verkündiger einer Idee, die über ihn (Christus) hinausschreitet und ihn selbst entbehrlich macht, in der Kirche der einzige und ewige Wirker des gnädigen Willens Gottes; eine andere Soteriologie: bei Hegel die Erhebung des individuellen Bewusstseins zum reinen Denken, in welchem das ewige Leben gelebt wird, in dem der einzelne an der Vernünftigkeit des Staates mitwirkt, der die objektive Ausprägung der Vernunft ist; in der Kirche Tilgung der Schuld durch Vergebung, und Willenseinigung mit Gott im Glauben und Anteil an der ewig lebenden Gemeinde."

Nach einer zweifachen Richtung hin ist durch die Hegel'sche Entwertung der Individualität und Persönlichkeit der neuesten Phase der Christusbestreitung vorgearbeitet: Wenn das Denken der einzige Maßstab der Geschichte, die Dialektik ihre verborgene Architektonik ist, so muss sich die Frage erheben: Hat der geschichtliche Jesus mit seinem von den Synoptikern geschilderten Lebenswerke eine derartig überragende Bedeutung als Dialektiker, dass auf ihn die Geschichte des Christentums, falls man letztere lediglich als Denkbewegung fasst, als auf ihre ausschliessliche Quelle zurückgeführt werden könnte? Gewiss enthalten die Reden Jesu, wie z. B. Chamberlain schön nachgewiesen hat, weltgeschichtliche Gedanken, aber keine Spur von Dialektik. Und den Evangelisten sind die Hauptsache bei ihrem Jesusbild die Taten, der Tod, die Auferstehung Jesu. Dagegen stehen die

paulinischen Briefe vor uns wie gewaltige Dokumente dialektischer Kunst. Es lag deshalb vom Hegel'schen Standpunkte aus näher, Paulus an die Wiege des Christentums zu stellen und die Anfänge des Christentums von Jesus wegzurücken. In Hegels System lag der Anstoss zu jener Bewegung, welche Lagarde inaugurierte mit seiner Parole, kein ehrlicher und vernünftiger Mann könne eine Brücke von Jesus zu Paulus zurück finden; diese Bewegung wurde, nachdem die radikale Christuskritik in Bruno Bauer und der holländisch-schweizerischen Schule die Person des Paulus und seine Briefe in Mythus aufzulösen versucht hatte, in ihrem weiteren Verlauf dahin gelenkt, dass jetzt die Hartmannschule die feste Geschichtlichkeit des Paulinismus als Ausgangspunkt benützt, um den historischen Jesus in einen Mythus zu verwandeln. Eines der Hauptprobleme der modernen, kritischen Exegese, die Frage: Jesus oder Paulus, wurzelt also im Systeme Hegels.

Noch wichtiger ist aber ein zweiter Punkt, der ebenfalls mit dem Hegel'schen Persönlichkeitsbegriff zusammenhängt: wissenschaftlich ist das System von Karl Marx ein Sprössling des Hegel'schen Prinzips. Der einzelne bedeutet nach diesem Prinzip nichts, Träger der Entwicklung d. h. der Idee sind die vielen, d. h. das Ganze, die Sozietät. Auf rein wirtschaftlichem Gebiete hat der Hegel'sche Gedanke seine Hauptwirkung geübt. Mit Recht sagt Schlatter, dass diese Philosophie mit dem Versuch, unser Leben auf das Denken zu reduzieren, verdeckt hat, was dem Einzelnen seinen Wert und dem Eigenleben seine Füllung und Unantastbarkeit verleiht. Gerade diese Seite der Hegel'schen Philosophie ist nicht ohne Rückwirkung auf die moderne Christuskritik geblieben. Wie schon die Namen Kalthoff, Kautsky, Maurenbrecher beweisen, ist gerade vom sozialistischen Gesichtspunkt aus der Mythenkonstruktion von Drews der stärkste Sukkurs erwachsen.

So gewaltige Anstrengungen deshalb in der Schule Hegels gemacht wurden, die Absolutheit des Christentums durch einen versuchten Übergang von der Idee zur Geschichte zu erweisen, so ist doch klar, dass der genuine Sinn der Hegel'schen Philosophie die Leugnung des historischen Jesus war. Zwar wird letzteres nicht direkt ausgesprochen. Im Gegenteil scheint z. B. in der Religionsphilosophie Hegel mit dem Tode Jesu wie mit dem des Sokrates als geschichtlicher Tatsache zu rechnen. Allein

man muss hier die schwierige Terminologie des Philosophen beachten. Wenn man Christus, sagt er, betrachtet wie Sokrates, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion. Der Tod Christi sei der Mittelpunkt, um den sich die Umkehrung des Bewusstseins drehe. In seiner Auffassung liegt der Unterschied äusserlicher Auffassung und des Glaubens. Die äusserliche Auffassung sei, dass Christus, wie Sokrates, tugendhaft gelebt und die Wahrheit in den Menschen zum Bewusstsein gebracht habe. Die höhere Betrachtung sei, dass die göttliche Natur in Christo geoffenbart worden sei. Der Glaube sei aber wesentlich das Bewusstsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist. Der Glaube nur hat das Bewusstsein, dass in Christo die an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlaufe angeschaut werde. Diese Ausdrucksweise findet ihre Erklärung durch den systematischen Gedankenzusammenhang in Hegels Ästhetik, Phänomenologie und der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, so heisst es in der Ästhetik, ist die absolute Geschichte; sie wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung gebracht. Der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjektivität. Dieser Begriff ist im Einzelnen ein blosses an sich. Er muss erst verwirklicht werden durch die freie Tätigkeit des Individuums, durch welche der Menschengeist mit dem grossen Ganzen des ewigen Weltzweckes in Eins verschmilzt. Dies, was dem Einzelnen bei seinem Streben Voraussetzung ist, stellt sich ihm selbst als einzelnes Geschehen vor, als ob die gedachte Versöhnung nicht erst werdende Wirklichkeit, sondern bereits vollzogen wäre, dass nämlich Gott Mensch, ein einzelnes Subjekt, geworden sei. Und in der Phänomenologie heisst es, zur Zeit der Entstehung des Christentums hätten, wie alle Götter in Ein Pantheon sich versammelt, so alle religiösen Vorstellungen sich in Einer absorbiert. Sie ist diese, dass das Selbstbewusstsein das absolute Wesen sei. Dieses Wissen war jetzt der Weltgeist; allein dieses Wissen ist im einzelnen Gläubigen noch als ein von ihm verschiedener Gegenstand, als objektives Bild vorhanden, nämlich als Vorstellung eines Individuums, das zu einer bestimmten Zeit gelebt hat. Das nennt Hegel die unangemessene Form des nichtspekulativen Bewusstseins, und im Zusammenhang damit lässt er klar werden, was er mit dem

wichtigen Satze meint, in Christo sei die an sich seiende, absolute Wahrheit gewiss geworden oder geoffenbart worden. Gewiss, sagt er, ist (für das gewöhnliche Bewusstsein) nur, was auf unmittelbare Weise in der Anschauung ist. Gott muss demnach erscheinen als einzelner Mensch, und auch bei der bloss gedachten Einzelheit darf es nicht bleiben, sondern ein unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Einzelner muss gegeben werden. Der rechte Flügel der Schule war aber weit im Irrtum, wenn er hierin das Postulat einer wirklichen gottmenschlichen Persönlichkeit erblickte. Mit Recht wurde dagegen eingewendet, dass Hegel, wo er auf diesen Wendepunkt der Religions- und Weltgeschichte zu reden kommt, nirgends das Selbstbewusstsein eines solchen Individuums konstruiert, sondern stets nur das Bewusstsein derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmensch ist; und man hat mit Recht als die einzige, genuine Interpretation dieses Gedankens die erklärt, dass, wenn die Menschheit in ihrer Entwicklung zur Produktion der Gottmenschheitsidee reif geworden, diese Reife sich zeigt als die Neigung, in einer wirklichen Persönlichkeit die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusetzen. Aber die Idee ist auf dieser Stufe der Vorstellung noch nicht frei, sondern nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht und noch ganz in die sinnliche Hülle verstrickt, weil der einzelne, wiewohl im allgemeinen Bewusstsein der Gemeinde, doch noch als einzelner vom Gemeindebewusstsein verschiedener vergöttlicht wird. Der Übergang vom Mythus zum Denken vollzieht sich dadurch, dass das Selbstbewusstsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht aus sich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dagewesenes Individuum verlegt, sondern als eine in allem menschlichen Denken sich vollziehende erkennt und geniesst.

So sehen wir zuerst bei Hegel den Grundsatz ausgesprochen: der Mythus, auf einem bestimmten Punkte seiner Entwicklung angelangt, auf welchem das erste Morgenrot der Gottmenschheitsidee aufleuchtet, muss mit innerer Notwendigkeit diese Idee in einem Individuum anschauen, auf eine Einzelpersönlichkeit hinausproicieren. Nicht die von einer geschichtlichen Persönlichkeit ausgehenden Wirkungen sind es, welche durch Vergrösserung zum Mythus anwachsen, sondern die innere Notwendigkeit der Entwicklung schafft den Kern der Christusidee. Damit ist das Programm für die Drew'sche „Christusmythe“ gegeben.

Ein Wort rückblickenden Vergleichs zwischen Schelling und Hegel muss hier eingeschaltet werden, um es zu rechtfertigen, dass wir auf Schellings Persönlichkeitsbegriff in der zweiten Periode (Freiheitslehre) und in der dritten (positive Philosophie) kein Gewicht legen. Hegel hat gegen Schelling in der Vorrede zur Phänomenologie die bekannten drei Vorwürfe erhoben, dass sein Absolutes wie aus der Pistole geschossen sei, dass es wie die Nacht sei, in der alle Kühe schwarz sehen, und dass Schelling ein Maler sei, der nur zwei Farben habe, Rot und Grün, und mit ersterem male, wenn ein historisches Stück, mit letzterem, wenn eine Landschaft verlangt werde. Schelling ergreift den höchsten Gegenstand des Erkennens, das Göttliche, mit einem Griff, der intellektuellen Anschauung. Bei Hegel ist die Anschauung der Ausgangspunkt; erst auf dem langen Wege der Dialektik, welche in der Phänomenologie konstruiert wird, muss die höchste Frucht des Erkennens mühsam gewonnen werden. Das ergibt eine radikal verschiedene Schätzung des Christentums. Wie die sinnliche Anschauung überhaupt, so ist auch die christologische Tatsache für Hegel etwas, das überwunden werden muss, um auf den zugrunde liegenden, geistigen Kern zu gelangen.

Nach Schelling ist die Natur nicht die Erscheinung des Ewigen, sondern das Ewige selbst; jedes einzelne Ereignis in der Geschichte ist eine Dichtung des Geistes Gottes, der sich durch sein eigenes ungetrübtes Licht verborgen hält, gleichwie die elektrische Kraft nicht sichtbar ist und doch die wunderbare Lichtwelt ausstrahlt. Der in Natur und Geschichte schaffende Gottesgeist wird unmittelbar vom Menschen in dieser seiner Künstlerwerkstätte geschaut, nicht erst durch einen langen, mühsamen Ermittlungsprozess als abstraktes Schemen dialektisch herausdestilliert. Von diesem Standpunkte aus muss, wie schon Strauss einwarf, Schellings oben angeführte Kritik am Christentum, ja seine Auffassung des Individuellen überhaupt, inkonsequent erscheinen. Sie erschien als ein nur umgefärbter Rest aus Fichte, dessen Ich die entgegenstehende Wirklichkeit für eine tote Masse nahm, in welche das Subjekt erst Form und Verstand durch seine Bearbeitung hineinzubringen habe. Konsequent durfte Schelling, da ihm philosophisch das Absolute ein unmittelbares ist, über die heilige Geschichte und das Dogma nicht hinausschreiten, um ausser und über demselben die Wahrheit zu finden,

wie Hegel, sondern durch eine Art von Clairvoyance musste er in der Geschichte unmittelbar die Wahrheit sehen.

Diese Konsequenz scheint Schelling gezogen zu haben, als er, von Würzburg nach München berufen, unter Baaders Einfluss Plato mit Jakob Böhme, dem Mystiker, vertauschte und als das Hauptziel seiner positiven Philosophie sich steckte, genau an das biblisch und kirchlich Gegebene sich anzuschliessen. Hat er doch von da ab den weltgeschichtlichen Schritt getan, dass er dem Rationalismus und Intellektualismus den Boden entzog durch den Satz, der Grund der Existenz des Endlichen und Unendlichen sei nicht Denken, sondern Wille, und zwar freier Wille. Damit beginnt die vorgeblich theistische Periode Schellings, und die Lehre von der Persönlichkeit Gottes wird zum Wahrzeichen derselben.

Allein tatsächlich hat Schelling nicht den christlichen Persönlichkeitsbegriff wiederhergestellt, sondern den letzten, verhängnisvollsten Schritt zu seiner radikalen Entwertung getan. Der Wille, bei Fichte das Reinste und Heiligste, ist bei Schelling in der Quelle vergiftet. So sehr Schelling betont, der Theismus sei das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen, in denen Recht und Ordnung wohnt, und es sei die höchste Angelegenheit, diesen Glauben in wissenschaftliche Erkenntnis zu verklären, so wenig ist letzteres ihm selbst gelungen. Was Schelling sich unter Persönlichkeit denkt, wird deutlich an seiner Trinitätslehre, wo er den Sohn als zweite göttliche Persönlichkeit erklärt, aber ihn erst am Ende der Schöpfung verwirklicht sein lässt. Das heisst doch: Sohn und Welt sind identisch, und darin liegt die charakteristische Formel jedes Pantheismus. Dies wird bei Schelling noch in anderer Form so gewendet, dass der Weltprozess Personalisierung Gottes, Bewusstwerdung Gottes genannt wird. Rühmt sich Schelling, er habe mit seinem Voluntarismus den Fehler der neueuropäischen Bildungsepoche aufgehoben, welcher die Grundlage aller Grösse und Schönheit gemangelt habe, so hat er dafür in das moderne Denken ein Danaëgeschenk, den Pessimismus, eingeführt. In feiner künstlerischer Beobachtung entdeckte er mitten im Optimismustraum seines Zeitalters den Schleier der Schwermut auf dem Antlitz der ganzen Natur, den Zug tiefen Schmerzes auf dem Angesicht der Tiere, die hohe und edle Trauer, durch welche die Kunst, auch die hellenische, ihre höchsten Hervorbringungen

geadelt hat. Indem er diese Tatsache auf den Willen zurückführte, stand er vor der Türe des Christentums. Indem er aber diese Zurückführung bis zum letzten, metaphysischen Grund alles Seins ausdehnte, machte er Christentum und Theismus in der Wurzel unmöglich. Alles, was lebt, sagt er, wird nur in heftigem Streit empfangen und geboren. Die meisten Kinder der Natur sind Kinder der Angst, des Schreckens, der Verzweiflung. In dem einzigen Falle, wo wir selbst Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung sind, wird die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tötlichem Streit, schrecklichem Unmut, bis zur Verzweiflung gehender Angst ausgebildet. Also muss es auch bei der ersten Ausbildung des Weltsystems sein. Gott thront über einer Welt mit Schrecken, und nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, kann er der Fürchterliche heissen. Es ist ein Schmerzensweg, den das Wesen, welches in der Natur lebt, auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt. Erst im menschlichen Bewusstsein kommt der Weltwille zur Ruhe. Daher strebt er nach dem Menschen als seinem letzten Worte. Dieu est fou de l'homme. Der Weltprozess ist ein Zusichkommen Gottes im Menschen. Es bedurfte nur der primitiven Wahrnehmung, dass der Weltschmerz im menschlichen Bewusstsein am höchsten gesteigert erscheint, um die beiden Pole des Systems umzukehren: nicht mehr im Menschen liegt dann die Erlösung Gottes vom Zustand der transzendenten Unseligkeit, sondern der Zustand der Transzendenz d. h. die Weltvernichtung ist das Ziel der Gotterlösung, wie Schopenhauer und Hartmann folgerten, nachdem Schelling selbst die Schöpfung als Urzufall erklärt hatte. Damit ist göttliche und menschliche Persönlichkeit vollständig entwertet. Auch Schellings Persönlichkeitspantheismus hat uns also nicht um Haaresbreite näher zum Christentum geführt als Hegels System.

Schopenhauer, in so vielen Punkten ein radikaler Gegner Hegels, stimmt mit ihm überein in der Entwertung des Persönlichkeitsbegriffs, ja er hat die Individualität und Persönlichkeit auf die denkbar tiefste Stufe hinabgedrückt. Das Individuelle ist bei ihm nicht bloss das Beschränkte, dem Untergang geweihte, sondern es ist die Ausgeburt der Torheit und Blindheit des Weltgrundes und dazu radikal schlecht. Mit Hegel erklärt Schopenhauer in seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ als den Kern des Christentums eine Idee, die Lehre von der Erbsünde, die ihm

identisch ist mit Bejahung des Willens, und die Lehre von der Erlösung, die er als Verneinung des Willens erklärt. Alles andere im Christentum ist Einkleidung, Hülle, Beiwerk, — also auch die Person seines Stifters: Man soll Jesum Christum stets im allgemeinen auffassen, als Symbol der Verneinung des Willens zum Leben, nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien oder nach der ihr zu Grunde liegenden, mutmasslichen, wahren. Beides ist nur das Vehikel jener ersten Auffassung für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt.

Wichtig ist dabei, dass Schopenhauer den religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt, freilich nur programmatisch, ohne einen methodisch ernsten Versuch. Er vertritt dabei die Wanderungshypothese. Alles, was im Christentum Wahres ist, finde sich im Brahmanismus und Buddhismus, sagt er in den „Parerga und Paralipomena". Wie ein aus fernen, tropischen Gefilden über Berge und Ströme hergewehter Blütenduft sei im N. T. der Geist der indischen Weisheit zu spüren. Alles, was Schopenhauer zur Begründung seiner Hypothese anführt, ist die leere Vermutung, dass „der evangelischen Notiz von der Flucht nach Ägypten etwas Historisches zugrunde liege, und dass Jesus von ägyptischen Priestern, deren Religion indischen Ursprungs gewesen ist, erzogen, von ihnen die indische Ethik und den Begriff des Avatars angenommen hätte und nachher bemüht gewesen wäre, solche daheim den jüdischen Dogmen anzupassen und sie auf den alten Stamm zu pfropfen". Schopenhauer findet es sogar denkbar, dass Jesus vermöge der Stärke und Reinheit seines Willens und vermöge der Allmacht, die dem Willen als Ding an sich zukommt, versucht habe, Wunder zu tun und zwar vermittelst — des metaphysischen Einflusses des Willens, und auch das hätte er dann von den ägyptischen Priestern gelernt.

Dieser Gedanke Schopenhauers hat zwar später dazu geführt, den vorgeblichen indischen Einflüssen auf das N. T. nachzuspüren; allein der Versuch ist gerade bei dem aussichtsreichsten Punkte, den Gleichnisreden Jesu, gescheitert, wie Jülicher unwiderleglich bewiesen hat. Der Versuch musste scheitern, weil Schopenhauers Hypothese auf der doppelten falschen Prämisse ruhte, dass er den Kern des Christentums in eine Idee setzte und diese Idee mit seiner eigenen, pessimistischen Philosophie identi-

fizierte. Bedurfte er zu letzterer Prämisse noch des historischen Jesus, so war die erstere damit in Widerstreit.

Er wollte einen historischen Jesus mit Reimarus, dessen Schrift „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" er hoch preist, nur, um die in den Evangelien stehen gebliebenen getäuschten Parusieerwartungen gelten zu lassen, sprach jedoch sofort die Vermutung aus, dass das unter allen Umständen richtige, mythische Prinzip von Strauss vielleicht bis auf die Person und Existenz Jesu selbst sich erstrecke. Er erinnert an König Arthur, der im ganzen Mittelalter als eine festbestimmte, sehr tatenreiche, wundersame Person auftrete, während er tatsächlich nur ein kleiner Häuptling in Wales gewesen sei. Aus diesem sei, der Himmel wisse warum, eine so glänzende Person geworden. Ebenso sei es mit Roland, den die Geschichte ein einziges Mal erwähne. So sei alles, was wir von Jesus Christus eigentlich wissen, die Stelle im Tacitus. Damit ist noch weit über Schelling hinaus, ganz im Sinne von Drews, das gesamte neutestamentliche Zeugnis über Jesus einschliesslich des paulinischen als Mythus erklärt und so die Existenz eines historischen Jesus tatsächlich geleugnet.

Schopenhauer unterlässt auch nicht, den metaphysischen Hintergrund seiner Auffassung zu bezeichnen: Den eigentümlichen Nachteil des Christentums, der seinen Ansprüchen, Weltreligion zu werden, entgegenstehe, erblickt er darin, dass es sich um eine einzige individuelle Begebenheit drehe und von dieser das Schicksal der Welt abhängig mache. Dies sei um so anstössiger, als jeder von Haus aus berechtigt sei, eine solche individuelle Begebenheit zu ignorieren. „Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und alles Daseins machen will, hat ein so schwaches Fundament, dass sie unmöglich bestehen kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen. Wie weise ist dagegen im Buddhismus die Annahme der tausend Buddhas! damit es sich nicht ausnehme, wie im Christentum, wo Jesus Christus die Welt erlöst hat und ausser ihm kein Heil möglich ist — aber viertausend Jahre, deren Denkmale in Ägypten, Asien und Europa gross und herrlich dastehen, nichts von ihm wissen konnten, und jene Zeitalter mit all ihrer Herrlichkeit unbesehen zum Teufel fuhren."

Dies ist auch der Punkt, wo Schopenhauer öfters, z. B. in dem bekannten Zwiegespräche über den Tod Jesu auf Golgatha, bis zu blasphemischem Spott gegen das Christentum sich hinreissen lässt; in einem Individuum, in einer Persönlichkeit kann eine volle Offenbarung Gottes nicht denkbar sein bei einem System, in welchem alles Individuelle von Haus aus töricht, schlecht und unselig und das einzig Gute, Selige und Erstrebenswerte der überindividuelle, ausserweltliche Daseinsgrund in diesem Zustande der Ausserweltlichkeit sein soll.

E. v. Hartmann, dessen Schule unter Arthur Drews' Flagge das Banner der radikalen Christusmythologie entrollt, hat einerseits den Übergang vom absoluten Idealismus zum transzendentalen Realismus vollzogen, andererseits gerade dadurch den abstrakten Monismus der bisherigen Philosophie zum konkreten fortzubilden unternommen, dass er gegenüber dem Absoluten, welchem der deutsche Idealismus ausschliesslich seine gewaltige Begriffsarbeit gewidmet hatte, die Rechte des Individuums wirksamer zu wahren strebte und auf das Verhältnis des Einzelgeistes zum Allgeiste den Nachdruck legte, indem er auf Leibniz als „den grössten aller zum Individualismus neigenden Philosophen" die Aufmerksamkeit zurücklenkte. Allein trotzdem steht Hartmann in der Entwertung des Persönlichkeitsbegriffes hinter seinen Vorgängern nicht zurück. Keiner hat schärfer die Grenze gezogen zwischen dem Einzelich als blosser Erscheinung und der absoluten Substanz als dem einzigen realen Ding an sich. Auch er hat in modernem Sinne den Begriff der Persönlichkeit ganz und gar mit dem einer bestimmten, phänomenalen Bewusstseinssphäre ohne unmittelbare ontologische Realität identifiziert, andererseits aber die einzig reale Substanz für absolut unbewusst erklärt und damit eine unüberbrückbare Kluft nicht nur zwischen Gott und Person, sondern, wenn auch seine Schule dies nicht zugibt, zwischen Realität und Person aufgetan.

Hartmann beruft sich gern auf Goethe als Gegner des Individualismus; dieser sagt in seinen Aphorismen: „Die Natur" (1780): „Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen; Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben." Der Naturzweck, nämlich das Leben und die Bewusstseinsentstehung, und der Geisteszweck, nämlich die Höherbildung des bewussten Geisteslebens durch Beziehungen unter den bewussten

Geistern, seien nach Goethe etwas Überindividuelles, durch das die Individuen erst ihren Wert als Mittel erhalten, und gerade die stete Mauserung des Ganzen durch Tod und Geburt der Individuen sei der Weg, auf welchem die Natur zum Ziele möglichst hoher und immer frischer Entfaltung organischen und geistigen Lebens gelange. Ganz in Übereinstimmung mit seiner Metaphysik stellt Hartmann den Grundsatz auf, dass für alle wirklich grossen und bedeutenden Leistungen die Persönlichkeit nicht schöpferischer Quell, sondern nur Durchgangspunkt vom Unpersönlichen zum Unpersönlichen ist, von der schöpferischen Idee zum unpersönlichen, idealen Werk. Die höchsten Glücksaugenblicke des Lebens, die wissenschaftliche und künstlerische Konzeption, das hingerissene Versunkensein des Beschauers oder Hörers in das Wahre und Schöne, der Verzückungsrausch zweier Liebender, der Opfertod des Martyrers für seinen Glauben, des Helden für sein Vaterland, die Andachtsschauer der mystischen Vereinigung des Frommen mit Gott, — in allen diesen wird das Glück nur erreicht, insofern die eigene Persönlichkeit schwindet.

Auch auf dem spezifisch religiösen Gebiete bestreitet Hartmann den Wert des Persönlichkeitsbegriffes und zwar sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht. Wer der Persönlichkeit in sich selbst einen absoluten Wert als Selbstzweck beimesse, der müsse notwendig den Gedanken ihrer Vernichtung im Tode unerträglich finden. Wer dagegen ihren Wert nur für relativ halte und bloss ein Mittel zu überpersönlichen Zwecken in ihr sehe, der werde keinen Grund mehr finden, die Erhaltung des Mittels auch dann noch, nachdem es seinen Zweck erfüllt habe, zu fordern. Er werde es als verhältnismässig gleichgültig erachten, ob dieses Mittel oder ein anderes an seiner Statt an dem noch nicht ganz erreichten Zwecke weiterarbeite, und werde getrost der Vorsehung die Entscheidung darüber überlassen, ob seiner Persönlichkeit nach dem Tode noch weitere Leistungen vorbehalten sind oder ob sie durch eine frische abgelöst werden soll.

Was sodann die Persönlichkeit als religiöses Objekt anlangt, so meint Hartmann in merkwürdiger Übertreibung, in allen Jahrhunderten des letzten Jahrtausends seien die erleuchtetsten Theologen darüber einig, dass die Persönlichkeit auf die Gottheit nur im Sinne eines anthropopathischen Bildes übertragen werden könne, auf das man längst verzichtet hätte, wenn nicht die menschliche Selbstsucht die Religion dadurch entstellte, dass

sie einen Gott verlangt, der ihr zu helfen vermag, den sie durch Klagen und Bitten rühren und umstimmen kann, der ihr zu Gefallen seinen Weltplan umändert. Eine wahrhaft fromme Gesinnung verschmähe es, Sonderbegünstigungen für sich zu erbetteln und bitte um keine anderen als geistliche Gaben.

Nachdem der moderne Protestantismus die Verschmelzung des idealen und historischen Christus aufgelöst und in letzterem als einer Persönlichkeit seinen Halt gesucht hat, habe er das Christentum seines tieferen Gehaltes entleert und sei durch sein Anklammern an die Persönlichkeit des religiösen Objektes auf eine verhängnisvolle Bahn geraten. Klassisch fasst Hartmann seine Anschauungen über den Wert der Persönlichkeit in der Entwicklung der Welt und ihrer Geschichte in folgenden Worten zusammen:

„Das menschliche Individuum ist eins unter 1500 Millionen Zeitgenossen, seine Lebensdauer eine kurze Spanne Zeit im Vergleich zur Bewohnbarkeitsfrist der Erde. Vom biologischen Standpunkt betrachtet, ist nur das ewig junge Keimplasma dem Altern und spontanen Absterben entrückt, sind die alternden und absterbenden Individuen nur Hilfsmechanismen zum Schutze, zur Ernährung und Differenzierung des von ihnen umschlossenen und durch sie hindurchwandernden Keimplasmas, die Individuen blosse Mittel für die Gattungen, die Gattungen in ihrem Werden und Wandeln und Absterben blosse Mittel der Konservierung und Anpassung des Keimplasmas an die wechselnden Lebensbedingungen, und das gesamte Plasma der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf Erden eine reelle, lebende Einheit, die durch ihre Mauserung an Individuen und Gattungen fortbesteht. Aus soziologischem Gesichtspunkt ist das Individuum ein dienendes Glied in dem Stufenbau der Individualitäten höherer Ordnung, (Familie, Geschlecht, Gemeinde, Staat, Kirche, Reich, Rasse, Menschheit) und sein Leben verläuft in den sozialen Einrichtungen und Formen, die es bei seiner Geburt vorfindet. Aus historischem Gesichtspunkt ist es ein Ring in der geschichtlichen Kette, welche die Vergangenheit seines Geschlechtes mit dessen Zukunft verknüpft. Der ganze Besitz des Individuums an geistigen Anlagen und Fähigkeiten ist sein Erbe von seiner Vorfahrenreihe, der ganze Schatz seiner Bildung, Kenntnisse und Fertigkeiten beruht auf Überlieferung und Mitteilung, seine Lebensführung ist abhängig von der vorgefundenen Kulturstufe, und seine Ansichten

sind bestimmt durch Volksgeist und Zeitgeist. Aus volkswirtschaftlichem Gesichtspunkt ist der Einzelne nur ein Rädchen in dem Riesengetriebe der Weltwirtschaft und arbeitet im Dienst ökonomischer Gesetze, während er für sich und die Seinen zu arbeiten wähnt. Aus teleologischem Gesichtspunkt ist das Individuum ein, sei es bewusstes, sei es unbewusstes Mittel für supraindividuelle Zwecke, denen es willig oder widerwillig, mittelbar oder unmittelbar dienen muss, selbst dann noch, wenn es sich trotzig gegen sie auflehnt. Aus ästhetischem Gesichtspunkt ist es ein winziges Glied in der Harmonie des Weltalls, eine Silbe in dem Weltgedicht, ein Pinselstrich in dem Weltgemälde, ein Augenblickston in der grossen Weltsymphonie. Aus dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit fühlt sich der denkende Mensch als ein hilfloser Wurm im unbarmherzigen Räderwerk der natürlichen und wirtschaftlichen Gesetze, in steter Gefahr, zermalmt zu werden, und stets geprellt in der instinktiven Jagd nach dem Glück."

„Die biologische, soziologische, kulturelle, wirtschaftliche, teleologische und ästhetische Gliedlichkeit des Individuums spiegelt sich in seinem sittlichen Bewusstsein und lässt die Hingebung an die ihm als Glied obliegenden Leistungen bis zur Selbstaufopferung als Pflicht erscheinen. Das religiöse Bewusstsein sanktioniert die sittliche Pflicht durch das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Individuums von Gott und durch das Gefühl seiner Freiheit von der Welt in seiner Einheit mit Gott, und es eröffnet damit dem Individuum, das sich seinem Gott gegenüber als nichtig fühlt, den Weg zur Erlösung von Übel und Schuld. Der metaphysische Standpunkt bestätigt diese Auffassung des religiösen Bewusstseins, indem er das Ich zu einer blossen Erscheinung im Bewusstsein herabsetzt, indem er dem realen Individuum die Selbständigkeit gegen Gott, schlechthinige Beharrlichkeit, Aseität und Substanzialität abspricht und es für eine relativ konstante Tätigkeitsgruppe des absoluten Subjekts oder der alleinen Substanz erklärt, der nur eine relative Selbständigkeit gegen ihresgleichen zukommt. Fasst man dieses alles zusammen, so heisst es allem Tatbestand Hohn sprechen, wenn man das Mittel zum Selbstzweck aufbläht, den Weltzweck in einzelnen Individuen statt im Prozess des Ganzen sucht, das Individuum auf sich selbst zu stellen unternimmt und von seiner Selbstherrlichkeit träumt." (Türmerjahrbuch 1903.)

Den von Hartmann entwickelten Persönlichkeitsbegriff hat Drews ausführlich seiner Religions- und Christuskritik zu Grunde gelegt, besonders in seinen Werken über die Religion als Selbstbewusstsein Gottes und über die deutsche Spekulation seit Kant.

Mit Drews vertreten den gleichen Standpunkt die Anhänger des konkreten Monismus, welche in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerke „Der Monismus“ das Hartmann'sche Programm unter allen einschlägigen Gesichtspunkten entwickeln. Dem kontreten Monismus, welcher sich rühmt, dass ihm die einzelnen Individuen nicht blosser Schaum und Schein sind wie dem vorausgegangenen deutschen Idealismus, ist nach Leonhard Veeh die Persönlichkeit nur die Funktion des Alleinen, die zwar eine gewisse Beständigkeit hat, aber mit der Auflösung der auf sie gerichteten Strahlen des Alleinen wieder verschwindet. Die niemals mehr unberücksichtigt bleiben könnende Errungenschaft des Materialismus sei, dass es ohne materielle Grundlage ein Bewusstsein nicht gebe. Weil nun aber nach moderner Auffassung die Persönlichkeit ohne metaphysische Realität und lediglich eine bestimmt begrenzte Bewusstseinsphäre ist, so unterscheidet Veeh (wie schon Schelling) in der Persönlichkeit ein leibliches und geistiges Prinzip. Aber das leibliche ist nur ein Bild der Atomtätigkeiten, das geistige nur Summationsphänomen der auf die organischen Individuen gerichteten psychischen Funktionen des Allgeistes. Das Ich ist eine Pseudosubstanz, nur ein Abbild der Individualseele, die selber nur eine Erscheinung, ein Bild der einen Substanz ist. Die Persönlichkeit ist also eine Abstraktion einer Abstraktion, Bild eines Bildes, also — nichts, so sehr auch der konkrete Monismus ihm als relativ konstanter Tätigkeitsgruppe des Alleinen eine reale Existenz zu retten behauptet. Nach diesen Anschauungen ist also die Persönlichkeit kein schöpferisches Prinzip, sondern sie leitet die vom objektiven Logos empfangenen, schöpferischen Ideen nur durch sich hindurch (personat). Das Bewusstseinsich ist passiv und unproduktiv. Auf die Persönlichkeit die Kultur bauen, heisst sein Haus auf Sand bauen. Ganz überflüssiger Weise betont Veeh, dass diese Wertung der Persönlichkeit ihre einzige und letzte Wurzel in der Metaphysik hat.

2. Der Ursprung der christologischen Mythentheorie bei David Friedrich Strauss

Dass nicht einzelne Schriftsteller in treuer Kopie der geschichtlichen Wirklichkeit das neutestamentliche Bild Jesu gewoben haben, sondern dass dieses Bild im wesentlichen und bis ins Einzelne Werk des dichtenden Gemeindebewusstseins sei, welches darin nur nach geheimnisvollen Gesetzen seine eigenen Ideale verkörpert habe, dass also der Jesus der Evangelien eine Summation von Gemeindewerten sei, dies war das Programm von D. F. Strauss.

Er hat es offen ausgesprochen, dass seine Kritik des Lebens Jesu, welche das Hauptarsenal aller modernen, kritischen Christologie bis zur Stunde geblieben ist, mit der Hegel'schen Philosophie von ihrem Ursprung an in innerem Verhältnisse stand. Die Hegel'sche Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff, welche bei verschiedener Form denselben Inhalt haben, schien ihm die einzig mögliche Lösung der Christusfrage zu sein. Im dritten Heft seiner Streitschriften über sein Leben Jesu betonte er gegenüber den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik und speziell gegenüber Rosenkranz, von Anfang an sei ihm als die wichtigste Frage die erschienen, in welchem Verhältnis zum Begriff die geschichtlichen Bestandteile der Bibel, namentlich der Evangelien, stehen, ob der historische Charakter zum Inhalt mitgehöre oder ob er zur blossen Form zu schlagen sei, an welche das begreifende Denken sich nicht gebunden fühle. In Hegels Phänomenologie habe sich eine Zweideutigkeit der Stellung zum Hauptpunkt gezeigt. Bald habe es geschienen, als sei die Geschichte gegenüber dem erreichten Begriff von der Sache als blos vorgestellte fallen gelassen, bald schien mit der Idee auch die Historie festgehalten zu werden. Es sei bei Hegel keine Klarheit darüber, ob das evangelische Faktum, wenn auch nicht vereinzelt, sondern im Zusammenhang mit der ganzen weltgeschichtlichen Reihe von Verwirklichungen das Wahre sei, oder ob vielmehr die Konzentration der Idee in jenem Einen Faktum nur eine Abbreviatur für das vorstellende Bewusstsein sein sollte. Für Strauss stand es von Anfang an fest, welche Alternative die richtige sei: Wozu die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, wenn wir doch auch an erstere gebunden bleiben? Es sei nur der

Schein von Freiheit, wenn man uns über das Faktum zur Idee hinaus nur deshalb führe, um uns von der Idee wieder zum Faktum zurückzulenken. Bleibe das letztere am Ende der Spekulation unbewegt an seiner Stelle, so sei der Durchgang durch das Denken nur ein Blendwerk gewesen.

Strauss erstrebte deshalb, wie er sich ausdrückt, im Gegensatz zur theologischen Sektion der Schule Hegels eine neue Dogmatik, in welcher nicht bloss wie bei Marheineke das oberste Fett von dem dialektischen Kessel, in welchem das kirchliche Dogma gekocht worden, abgeschöpft, sondern von vornherein alle Ingredienzien vorgezeigt und der ganze Prozess vor unseren Augen vorgenommen würde. Es sollte zuerst die biblische Vorstellung dargelegt werden, diese hierauf durch die häretischen Einseitigkeiten hindurch sich zum kirchlichen Dogma fortbestimmen, das Dogma sofort in der Polemik des Deismus und Rationalismus sich auflösen, um, geläutert durch den Begriff, sich wieder herzustellen.

Dies erklärt Strauss als das während seines Berliner Aufenthalts zu Füssen Hegels in ihm entstandene Programm zum Leben Jesu, wozu ihm auch zwei Nachschriften aus Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu in die Hände fielen. Unter diesem Gesichtspunkte habe er alles durchgearbeitet, was über die evangelische Geschichte von Celsus bis zum Wolfenbüttler Fragmentisten, von Augustin bis Olshausen und Paulus geschrieben war.

Es lag durchaus in seiner Weltanschauung begründet, wenn Strauss für diese dogmatische Arbeit den Titel „Leben Jesu“ erfand, und mit Recht wies er den Vorwurf buchhändlerischer Reklame zurück. Tief und konsequent hegelianisch war es, zu sagen, dass nach dieser Weltanschauung der Begriff oder der Gedanke die Geschichte wie ein sengendes Feuer ein Ährenfeld wegfressen müsse. Das nannte er gegenüber der subjektiven Kritik des Dogmas, welches wie ein Brunnenrohr ein Knabe einen Augenblick zuhalten könne, den durch die Jahrhunderte brausenden Strom der objektiven Kritik, gegen welchen alle Dämme und Schleusen nichts vermöchten.

Strauss erklärte näherhin als genuine Ansicht Hegels, von welcher sein Leben Jesu ausging, die, dass zur Bildung der Anschauung, welche in dem Menschen Jesus einen Gott erkennt, am meisten das im Verlauf der Weltgeschichte bedingte

Bedürfnis der damaligen Zeit beigetragen habe, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sinnlicher Gegenwart anzuschauen. Die Einzelheiten des Lebens Jesu seien von ihrer absoluten Bedeutung zu unterscheiden; letztere sei von historischer Realität unabhängig und diese deshalb dem weltlichen Arm der Kritik auszuliefern. Es wird deshalb von Strauss konsequent der Satz der Phänomenologie zur Parole erhobrn, „das Christentum auf seine erste Erscheinung zurückzuführen, heisse es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit bringen."

Ist nun damit das mythische Prinzip theoretisch und programmatisch schon ganz im Sinne der Hartmannschule aufgestellt, so hat Strauss es praktisch doch niemals bis zu seinem letzten Ende durchgedacht. Haben wir im ersten Kapitel gesehen, dass Strauss die Idee Hegels vollständig als Kern der Christologie akzeptierte, die Scheidung zwischen idealem und historischem Christus in dem europäischen Denken einbürgerte, so hat er doch nicht praktisch die von ihm selbst anerkannte Konsequenz gezogen, dass die so gefasste Idee die Geschichte selbst bis zum letzten Rest aufzehren müsse und sich dadurch — ad absurdum führe. Seine ganze fernere Entwicklung ist ein Ringen mit und gegen diese letzte Konsequenz, und diese war es wohl auch, die ihn schliesslich aus der Schule Hegels herausfallen liess.

Die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs-Mythus auf die evangelische Geschichte fand Strauss nach eigenem Geständnis in einer 1799 erschienenen, anonymen Schrift: „Offenbarung und Mythologie." Das ganze Leben Jesu, heisst es dort, was er tun sollte und wollte, war lange vorher in der Idee und Anschauung der Juden abgezeichnet. Jesus als Individuum war nicht so da, lebte nicht wirklich so, wie er nach den Erwartungen jenes Volkes gelebt haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Annalen, die seine Taten berichten, übereinstimmen, ist durchaus wirkliche Tatsache. Aus verschiedenen Volksbeiträgen bildete sich eine Volksstimme von seinem Leben, und nach dieser erst sind die Evangelien gemacht.

Strauss beklagte sich vor allem darüber, dass der Begriff des Mythus von den Theologen auf das N. T. nicht umfassend genug angewendet sei, indem die meisten, welche ihn überhaupt verwendeten, zwar den Grund- und Schlussstein der evange-

lischen Geschichte, die Geburt und Auferstehung Jesu, mythisch deuteten, dagegen alles zwischen diesen beiden äussersten Rändern liegende historisch, dass sie durch das Prachttor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein und durch ein ähnliches wieder hinausfuhren, für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich begnügten. Sodann tadelt Strauss die herkömmliche Unterscheidung zwischen historischem und philosophischem Mythus, wovon ersterer auf Grund irgend einer historischen Begebenheit, letzterer lediglich auf der Grundlage von Ideen entstanden sei. Strauss lässt den letzteren Begriff für die evangelische Geschichte allein als brauchbar gelten, weil es jedenfalls unmöglich sei, die eventuell zugrunde liegenden historischen Fakta noch aus den mythischen Elementen auszulösen. Strauss hält den Mythus für dem Wesen der Religion eigentümlich, weil ja die Religion nach Hegel das Bewusstsein desselben absoluten Inhaltes ist wie die Philosophie, aber nicht in der Form des Begriffes, sondern der Vorstellung. Dem Mythus liegt kein individuelles Bewusstsein zugrunde, sondern ein höheres allgemeines Volksbewusstsein ganzer Gemeinschaften und Generationen, in welchen die Erzählung von Mund zu Mund geht und durch unwillkürliches Hinzufügen bald dieses bald jenes verherrlichenden Zuges schneeballenartig sich vergrössert. Eine innere Notwendigkeit obwaltet dabei in der Entstehung der Mythen; ideelle und reelle Elemente wachsen zusammen, ohne dass die Bildner der Mythen sich dessen bewusst sind. Auf sie alle wirken die gleichen Antriebe ein. Bewusstlose Dichtung ohne jeden historischen Kern sei gerade bei der Geschichte Jesu am leichtesten möglich. Die Zeit vom Tode Jesu bis zur Aufzeichnung der Evangelien sei nicht zu kurz; denn der grösste Teil der Christusmythe sei schon vor und nach dem babylonischen Exil entstanden; die Übertragung auf den Messias ging in den nachfolgenden Jahrhunderten vor sich, und die Zeit von der Entstehung der ersten Gemeinde bis znr Niederschrift der Evangelien diente nur für Übertragung der Messiasmythen auf Jesus; nur wenige waren neu zu bilden. Die nämlichen Wunder, wie in minder gebildeten Zeiten die Phantasie, wirke in gebildeten der Verstand, indem seine Gebilde unvermerkt zu Realitäten sich verfestigen, wie bei jedem Historiker, z. B. Livius, in der Erklärung der Tatsachen sich zeige.

Die volle Konsequenz dieses prinzipiellen Standpunktes hat

Strauss aber niemals gezogen. Schon in der ersten Auflage des Lebens Jesu versichert er, wenn er den Begriff des Mythus zum erstenmale auf den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte in Anwendung bringen wolle, so sei damit keineswegs gesagt, dass die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden solle, sondern nur Alles in ihr solle kritisch darauf angesehen werden, ob es nicht Mythisches an sich habe. Als Programmsatz stellt Strauss, in handgreiflichem Gegensatz zu der oben entwickelten Maxime von der exklusiven Geltung des philosophischen Mythus für das Leben Jesu den Kanon auf, Ausgangspunkt für die neutestamentlichen Mythen sei neben den im Volke schon vorhandenen Messiasvorstellungen die Geistes- und Charaktergrösse Jesu. So sei an dem Mythus von der Verklärung Jesu das Historische der grosse Eindruck, den die Mit- und Nacherlebenden von Jesus empfangen hatten. Allein in der Durchführung der Kritik im Werke selbst ist von einem historischen Kern schlechthin nicht mehr die Rede und löst sich tatsächlich alles in philosophischen Mythus auf.

Bis zur Bestreitung der Existenz Jesu ist Strauss niemals fortgeschritten, im Gegenteil war er fernerhin bestrebt, den Konsequenzen des Hegel'schen Persönlichkeitsbegriffes zu entrinnen. In der dritten Auflage des Lebens Jesu 1839, deren Zugeständnisse er allerdings in der vierten (1840) als „Scharten, die er sich selbst in sein blankes Schwert geschlagen", wieder ausmerzte, sowie in den Streitschriften gestand er, den Begriff der schöpferischen, geschichtlichen Persönlickeit in seiner Darstellung des Lebens Jesu unberechtigt verkürzt zu haben. Wenn er freilich diesen Rückzug decken wollte mit dem Satz der Hegel'schen Rechtsphilsophie: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der weltgeschichtlichen, stehen Individuen", so hat er in der Glaubenslehre sehr treffend erläutert, welchen genuinen Sinn es bei Hegel im Gegensatz zum rechten Flügel seiner Schule habe, wenn er die Persönlichkeit die letzte Zuspitzung des absoluten Geistes nennt. Persönlichkeit ist hier leeres Produkt, kein schöpferisches Prinzip. Auch die Ausrede, die Bedeutung der Persönlichkeit sei für ihn nur zurückgetreten, weil in der Strömung der Zeit das Substanzielle zu wenig betont war, ist für die Ära des deutschen Idealismus gewiss nicht ernst zu nehmen. Allein als Tatsache bleibt bestehen, dass er Jesus gelten liess als eminente, ausserordentliche Persönlichkeit, welche

in religiöser Beziehung möglicherweise das Höchste bleibe, ohne dessen Gegenwart im Gemüte vollkommene Frömmigkeit nicht möglich sei, dem die Erstlinge der Verehrung gebühren und zu welchem wir immer zurückzukehren haben. Die Frage nach einem Höheren sei eine eines vernünftigen Mannes unwürdige Grübelei, ebenso wie die Furcht vor einem die Erde zertrümmernden Kometen. Eine spätere Ausbildung und Läuterung des religiösen Bewusstseins sei nur im Einzelnen und Peripherischen mehr möglich. Es könnten nur mehr Sandkörner gereicht werden zu dem ewigen Bau, zu welchem Jesus den Grundstein gelegt. Den klaffenden Riss gegenüber der Hegel'schen Philosophie füllte er mit der leichten Bermerkung aus, auch sonst in der Geschichte ergreife eine neue Idee ihren ersten Träger am gewaltigsten, und so könne in Jesus das Bewusstsein der Gotteinheit mit Allgewalt das ganze Leben gleichmässig und bis zum Verschwinden jeder bemerkbaren Trübung durchdrungen und verklärt haben.

In den Schriften der sechziger Jahre, namentlich in dem als Gegenstück gegen Renan, der ganz von ihm ausgegangen war, entstandenen Leben Jesu für das deutsche Volk wird zwar der Einfluss der Persönlichkeiten auf die Geschichte noch anerkannt, aber zum blossen Accidens herabgedrückt. Hatte er schon früher Jesum trotz des Hymnus auf seine weltgeschichtliche Einzigkeit neben Alexander und Cäsar auf die „gemeinsame Bank der Genies" und in die „Hauskapelle des Alexander Severus" verwiesen, und ihn mit Spinoza verglichen, in welchem die unendliche Versenkung ins Ganze sich inkarniert habe, so entdeckte er jetzt die „Lücken" in Jesus, der nur einzelne Seiten des Menschheitsideals ausgebildet habe, aber als Fortbildner dieses Ideals weder der erste noch der letzte sei. Die Erhebungen über die Einzigkeit Jesu beruhen ihm in dieser Periode auf unsicheren und eigentlich etwas ganz anderes besagenden Urkunden.

Obwohl Strauss das vierte Evangelium, das er in der dritten Auflage anzuerkennen sich willens zeigte, in der vierten wieder fallen liess, lästerte er jetzt, dass Jesus, der ein Sternlein neben anderen gewesen, sich nur prahlerisch das Licht der Welt hätte nennen können. Kein Wunder, dass er in seiner letzten Schrift (1873) bei dem Resultate anlangte, der geschichtliche Jesus sei ein Schwärmer gewesen, den wir zum Lebensführer nicht brauchen können.

3. Das sozialistische Jesusbild

An dieser Stelle hat Hartmann den von Strauss fallen gelassenen Faden aufgenommen. Jesus ist ihm in seiner letzten Schrift „Das Christentum des Neuen Testaments“ kein Genie, sondern nur ein Talent, das bei völligem Mangel an Kultur nur mittelmässiges geleistet, ein stiller Fanatiker und transzendenter Schwärmer, nicht frei von zahlreichen Schwächen und bedenklichen Verirrungen. Keinesfalls ist Jesus der Stifter des Christentums; höchstens hat er ohne sein Wissen und Wollen für Andere Impulse zu dieser Stiftung gegeben. Und merkwürdig, vielleicht hat dieses mittelmässige Talent gar nicht existiert und hat das Idealbild der Evangelien ganz ohne Grundlage einer geschichtlichen Persönlichkeit aus rein religiösen Motiven sich gebildet. Vielleicht lasse sich die Nichtexistenz Jesu beweisen, wenn einmal das aramäische Urevangelium aufgefunden sei. Vielleicht auch haben mehrere geschichtliche Personen, die zu ganz verschiedenen Zeiten gelebt, konkrete Einzelzüge zu dem Jesusbild der Evangelien beigesteuert, wie ja der Lieblingsheros eines Volkes in der Regel alle legendarischen Züge vergangener Grössen auf sich vereinige und z. B. Friedrich I. und II. zu dem mythischen Barbarossa zusammenschmolzen.

Hartmann tadelt die liberalen Theologen, dass sie gegenüber dem Entwicklungsgedanken äusserst rückschrittlich und ultrareaktionär seien. Sie wollen am Christentum das beseitigen, was das Menschenwerk späterer Zeiten hinzugetan habe und scheiden dabei das mit aus, was die immanente Logik der Geschichte organisch hat hineinwachsen lassen. Weil ihnen die Eiche wegen ihrer Knorren missfiel, — dieses Bild wiederholen Schnehen u. a. gegenüber dem „modernen Jesuskulte“ — wollen sie dieselbe umhauen und sich mit der Eichel begnügen, aus der sie erwachsen. Das sei im schlimmsten Sinne antievolutionistisch, in einem zweitausendjährigen Entwicklungsprozess nur Entartung und Verfall erblicken zu wollen. Die Religion könne wie alle geistigen Kulturgüter nur durch Entwicklung nach vorwärts weiter kommen; ein religiöser Fortschritt sei nur erreichbar in der Entfaltung von Keimen, nicht in der Konservierung von Keimen als solcher. Das System der Kirchenlehre stehe nicht niedriger, sondern sehr viel höher, als das Neue Testament; denn sie sei aus der geschichtlichen Ausgleichung, Fortentwicklung und Systematisierung der neutestamentlichen Lehrstand-

punkte hervorgegangen und sei trotz aller bei ihrer Ausbildung mitspielenden geschichtlichen Zufälligkeiten und weltlichen Interessen im Grossen und Ganzen ein Niederschlag der in der Geschichte waltenden, objektiven Vernunft. Wem die spätere höhere Entwicklungsstufe nicht mehr genüge, der gebe sich einer schweren Täuschung hin, wenn er glaube, dass eine frühere, unvollkommene ihm noch genügen könne.

Dieser Gedanke des Philosophen E. von Hartmann war es, der Albert Kalthoff aus einem überzeugten Anhänger der liberalen Philosophie zu ihrem entschiedenen Gegner machte. Harnack hatte die Theorie von der Entstehung des Christentums durch Abfall vom Christentum Christi, durch Ausströmen des ursprünglichen Enthusiasmus und Einströmen philosophischen Intellektualismus mit der ihm eigenen, eindrucksvollen Art in den Ideenumlauf der Zeit gebracht. Diese Theorie von Abfall und Verfälschung fand Kalthoff der allgemeinen Methode der historischen Wissenschaft, d. h. dem Entwicklungsprinzip widersprechend (Christusproblem 1903). Also nicht bloss den Entwicklungsgedanken will Kalthoff restlos auf das Christentum anwenden, sondern die „moderne historische Methode", d. h. das Hegel'sche Prinzip in der Gestalt, welche es durch Marx erhalten hatte und welche einen grossen Einfluss auf die Geschichtschreibung gewonnen hat. Selbst Hartmann gesteht, dass in der Geschichte die Sozialdemokratie den wirtschaftlichen und technischen Einflüssen ein übermässiges Gewicht zuerteilt und versucht hat, alle Wandlungen aus einer Summation der kleinsten Wirkungen der namenlosen Masse und zwar alles aus äusseren Bedingungen, ungeistigen Ursachen und menschlichen Massenwirkungen abzuleiten und den grossen Individuen jeden tieferen Einfluss abzusprechen, eine Auffassung, welche auch auf die akademische Geschichtschreibung übergegriffen habe. Kalthoffs Methode ist klar und konsequent. Der Glaube an den isolierten Heros, dieser Todfeind jeder wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, lebe in der Theologie noch fort als der Rest des Glaubens an den dogmatischen Gottmenschen, d. h. die wenigen, schwachen Linien von geschichtlicher Wirklichkeit, welche Strauss im evangelischen Christusbild noch stehen gelassen hatte, sind zu streichen. Der Heroenkult der älteren Geschichtsdarstellung habe die Individuen als vom Himmel gefallene Wunder behandelt. Allein „das Individuum, auch das Genie, ist kein Mirakel, es ist naturgesetzlich

und gesellschaftlich bedingt. Deshalb kann die Forschung bei den grossen Männern nicht Halt machen; sie muss, wie Spencer ansführt, nun weiter fragen: woher kommen denn die grossen Männer?" Allein Kalthoff übersieht den kolossalen Gedankensprung, der in seiner Methode liegt: nicht bloss erklären, sondern überflüssig machen will er die grossen Männer. Mit Recht hat man ihn auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der darin liegt, dass er erst von einem grossen Manne verlangt, er müsse von seiner Zeit bedingt sein, und ihm dann sagt: die Bedingungen für dein Streben waren ja schon vor dir und ohne dich da. Du bist also ein überflüssiger Faktor in der Geschichtserklärung! Also nicht die Zeit hat ihre Haupttendenzen in einer realen Persönlichkeit kraftvoll zusammengefasst, sondern die Züge des Zeitstrebens wurden von den Menschen zu einem Jesusbilde zusammengetragen und so die Christusperson künstlich komponiert.

Nun erst ist Hegels Gedanke zu Ende gedacht. Während Strauss auch in den mythischen Vorstellungen, wenn man sie weit genug verfolge, natürliche und geschichtliche Momente finden will; während er z. B. die jüdische Messiasvorstellung, die Hauptwurzel des neutestamentlichen Christusbildes, durch die früheren, wirklichen Verhältnisse des israelitischen Volkes veranlasst sein und so in einem geschichtlichen Boden wurzeln lässt, die Taten, Schicksale und Eigentümlichkeiten des jüdischen Volkes zum Stamm des hebräischen Mythus macht, ist bei Kalthoff zum erstenmal mit dem von Strauss programmatisch geforderten philosophischen Mythus wirklich ernst gemacht. Aber entsprechend der von Marx inaugurierten Wendung des Hegelschen Gedankens lässt er das Christusbild nicht aus der Blüte, sondern aus der Hefe der antiken Kultur hervorgehen, nicht aus dem Gedanken Auserlesener, sondern aus dem wirtschaftlichen Elende der Proletarier. Deshalb ist der Mutterboden des Christusbildes nicht Palästina, sondern Rom. Die geknechtete, rechtlose Sklavenherde, die Volksmasse des Kaiserreiches lieferte die eruptiven Kräfte nicht bloss für die wirtschaftliche und politische, sondern auch für die sittlich religiöse Revolution der Welt. Die gewaltigen Sklavenaufstände des ersten vorchristlichen Jahrhunderts im römischen Weltreiche düngten den Boden mit Blut und besäten ihn mit Zukunftsgedanken. Dazu kam als eigentlich entscheidender Faktor dann noch ein intellektueller, wenn

auch doch wieder nur abgeleiteter, die religöse Ideenwelt des Judentums, in der seit den Tagen der Propheten der Kampf gegen jede Art von Unterdrückung in allen Formen gepredigt worden war. Die Proletariermasse des Kaiserreiches war ja von Juden durchsetzt. Die spätjüdische Literatur beruht geradezu auf dem Prinzip der Personifikation. Auf diesem Wege ist die neue christliche Kultur entstanden. Die im römischen Reiche elementar wirkende soziale Gährung amalgamiert sich mit den religiösen und philosophisbhen Kräften der Zeit; denn die Danielapokalyptik soll nach Kalthoff bis zur Verwischung der spezifisch jüdischen Züge platonisiert sein. So strömen die Elemente zum Christusbild aus den drei Hauptteilen der alten Kulturwelt zusammen, und dieses Bild wird personifiziert; das „Christusbild ist nur der sublimierte religiöse Ausdruck alles dessen, was in einem Zeitalter an sozialen und ethischen Kräften wirksam gewesen ist."

So wird Christus zum idealen Gemeindeheros, der mit seiner Zukunftstendenz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen erobert. Alle einzelnen Züge des evangelischen Christusbildes erklären sich kommunistisch. Während Bruno Bauer gemeint hatte, der Christusname sei durch die messianische Apokalyptik so ganz und gar in die heroische Sphäre erhoben worden, dass er für ein geschichtliches Individuum unmöglich geworden, setzt Kalthoff an Stelle des einen Kreuzes von Golgatha eine grosse Zahl von gekreuzigten Christusprätendenten, welche jahraus, jahrein, in den messianischen Unruhen starben, ja das Marterholz aller Sklaven sei in dem Christuskreuz symbolisiert, wie die Bauern der Lutherzeit den Bundschuh, das Zeichen ihrer Hörigkeit, zum Panier erwählt. Für einen historischen Jesus sei die Auferstehung nur trübe Hypothese oder theologische Phrase. Für die Gemeinde, welche die Verfolgungen überstand, war sie Tatsache. Wenn dabei Kalthoff kein Bedenken trägt, die Auferstehungsidee aus der platonischen Unsterblichkeitsvorstellung zu entlehnen, so sind alle philosophischen Begriffe auf den Kopf gestellt. Denn aus hellenistischen Ideen konnte der Auferstehungsglaube unmöglich stammen. Aber nicht bloss Tod und Auferstehung sind Gemeindeerlebnisse; auch die Dämonenaustreibung, der Kampf Christi mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, der Verrat des Judas sind kommunistisch zu fassen. Judas ist Sinnbild für die

Klasse der Delatoren, die unter Domitian blühten; Petrus ist die zentralisierende römische Gemeinde; die Reden Jesu sind die Schlag- und Programmworte des proletarischen Kampfes.

Man darf aber auch bei Kalthoff der vollen Konsequenz nicht froh werden. Zwei Seelen ruhen in seiner Brust. Er gibt sich auf der einen Seite als Anhänger von Nietzsche und will das Urchristentum erklären mit der Philosophie Hegels. Das heisst man doch Wasser mit Feuer mischen. Daher in seiner Methode jene abstrusen Seitensprünge, mit denen er über die liberale Theologie hinweg zum seichten Rationalismus der Aufklärung zurückkehrt, jedenfalls aber den Begriff des philosophischen Mythus wieder völlig umstösst. Mitten im Urwald der Ideenwucherung will er mit leichter Hand historisches Gestein auslösen. Das blutflüssige Weib war Poppäa, die Gattin Neros, die mit ihrer Neigung zum Judentum den Saum des Kleides Jesu berührte. Der ungetreue Haushalter ist Papst Calixt, der als Sklave eines vornehmen Christen Untreue begangen und in ein Bergwerk deportiert war. Die grosse Sünderin ist Marcia, die Maitresse des Commodus, welche den Calixt freibat. Das ist die Methode Bruno Bauers in seinem letzten, abenteuerlichen Werke „Christus und die Cäsaren", wo er Seneka an Stelle des evangelischen Christus setzt. Die Spitze der Inkonsequenz aber erreicht Kalthoff darin, dass er, nachdem er die Geschichtlichkeit der biblischen Hauptpersonen, selbst die des Paulus, aufgehoben hat, dennoch sofort wieder zum Postulate von „führenden Geistern ersten Ranges" seine Zuflucht nimmt, von welchen die kommunistische Bewegung und ihr Programm ausgegangen sein soll.

Vollständig auf Kalthoff fusst K. Kautsky (Der Ursprung des Christentums 1908). Nur scheinbar ist sein Zugeständnis, dass Jesus gelebt habe und wegen eines Aufstandsversuches gekreuzigt worden sei. Aus seiner ganzen Darlegung ist der historische Jesu vollständig eliminiert.

In vielfachem Gegensatz gegen Kalthoff, aber offenbar in dem Bemühen, seinen Grundgedanken in anderer Motivierung zu retten, plädiert, ebenfalls nicht ohne Gram und Qual herausgegangen aus der Schule der liberalen Theologie, Max Maurenbrecher (Von Nazareth nach Golgatha, 1909). Statt Hegel erscheint als philosophischer Ausgangspunkt Darwin. Der naturalistische Standpunkt zeigt sich darin, dass Maurenbrecher den Weltprozess rein aus sich selbst erklären und deshalb auch für

die Religion jede Art übersinnlicher (sic!) Kausalität ablehnen will. Auch die christliche Religion, der er ungeheure, historische Segnungen nachrühmt, musste mit Notwendigkeit zu ihrer Zeit aus dem Gemüte der Menschen hervorbrechen. Wie unser Leib ein Entwicklunngsprodukt ist, an dem Tausende von Jahrmillionen gebaut haben; wie an ihm nicht nur die Vernunft und der Wahnsinn von Jahrtausenden ausbrechen, sondern die Not und der Kampf der Jahrmillionen; und wie hier die Überwindung des Mythus von dem Fertiges schaffenden Gott uns erst wieder Ehrfurcht vor unserem Leibe gelehrt hat, so ist es mit der Religion. Gerade die Entwicklungslehre schafft erst die Ehrfurcht vor der ungeheueren Arbeit des menschlichen Geistes, die auch in seiner religiösen Entwicklung steckt. Die Aufgabe, das Christentum ganz und gar in den Fluss der vor- und ausserchristlichen Religionen hineinzustellen, haben die grössten Theologen, Weizsäcker und Harnack, nicht angegriffen, weil sie noch in der alten mythischen Auffassung steckten, dass die Anfänge religiösen Lebens in dem Geheimnis übersinnlichen Ursprungs wurzeln.

Aber auch die nichttheologischen Versuche sind gescheitert, weil sie die einzige Quelle, die christliche Überlieferung, völlig verwerfen. Wie kann man (Schopenhauer, Seydel etc.) das Christentum eine Ausstrahlung des Buddhismus nennen, wenn diesseits des Euphrat vor dem 19. Jahrhundert niemand von letzterem eine Kenntnis hatte?

Wie kann man (mit Jensen) auf das Babylonische Gilgameschepos verweisen, wenn nicht einmal mehr die griechischen Historiker, die über babylonische Dinge schrieben, etwas von dieser Dichtung wussten, die erst im letzten Menschenalter wieder aus den Steinen erstanden ist?

Gegen Bauer und Kalthoff, welche die Wiege des Christentums im römischen Proletariat suchen, gewinnt Maurenbrecher einen festen Halt in seinem eigenen Ausgangspunkt. Diesen muss der verlästerte Theologe Harnack bieten. Harnack habe die Datierung der Apostelgeschichte auf das Jahr 62 bewiesen. Lukas hat zwei Jahrzehnte nach Gründung der römischen Gemeinde geschrieben und zwar in ihrer Mitte. Er verlegt die Keimzelle des neuen Lebens nach Jerusalem. Also fallen Bauer und Kalthoff. Markus ist noch älter und weit besser unterrichtet als Lukas. Nach letzterem durchläuft die Entwicklung des Christentums eine gerade Linie ohne Fuge und Bruch. Anders

bei Markus. Der Tod Jesu unterbricht hier das Werk Jesu. Die Jünger fliehen und müssen erst geraume Zeit nachher in Galiläa durch die Auferstehungsvisionen wieder gesammelt werden. Also nicht vom geschichtlichen Jesus geht die wirkliche Gründung des Gemeinde aus. Den wirklichen Markusschluss konnte die Gemeinde bald nicht mehr ertragen und schnitt ihn weg. Zersplitterte Spuren davon bieten das letzte Kapitel des Johannesevangeliums und das Petrusevangelium. Unheimlich schnell ist die gute Erinnerung des Markus in der Legende, welche Lukas repräsentiert, untergegangen. Aus der Überlieferung selbst heraus enthüllt sich also der legendarische Charakter der Lukasschriften. Daher ist es nicht möglich, die ganze Gestalt Jesu in Mythen aufzulösen. Der Mann selbst, sein Name, seine Jüngersammlung, sein Tod in Jerusalem, die verzweifelte Flucht seiner Jünger sind Geschichte. Aber nicht dieser Mann ist der Stifter des Christentums; das ist nur die Legende des Lukas. Die Jünger haben es gestiftet aufgrund neuer Erlebnisse nach der Flucht. Damit fällt die liberale Theologie. Jesus war von der ersten Stunde des Christentums an nur Objekt, nicht Subjekt der neuen Religion.

Wie entstand also das Christentum? Aus dem Auferstehungsglauben. Und dieser selbst? Die Jünger hatten ohne Zweifel Visionen, die sie für objektiv hielten. Allein wir wissen, dass solche Visionen aus dem Nervensystem stammen in Verbindung mit den Vorstellungen und Gefühlen, die bereits im Bewusstsein vorhanden sind. Diese jäh aufschiessenden Wellen stürmischer Affekte, wie sie die Visionen waren, können nicht mit der liberalen Theologie auf den Eindruck der Person Jesu zurückgeführt werden. Denn dieses Motiv versagt bei Paulus, Jakobus und einem Teil der 500 Brüder. Die liberale Theologie verlässt den Boden der Überlieferung zu früh. Denn sie übersieht den Satz des Paulus, dass Christus gestorben und auferstanden sei „gemäss den Schriften". Jesus selbst hat sich gar nicht für den Christus gehalten. Darin habe Wrede recht. Aber der Mythus erzählte schon vorher von Christus, dass er sterben und auferstehen werde. Es war der babylonische Marduk-Erlösungsmythus, der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott-Heiland, den die Jünger schon vorher kannten. Diesen Mythus hatte Jesus einmal auf einer Flucht in die Schluchten des Libanon ihnen erzählt. Diesen Mythus haben sie nach dem unschuldigen Tode

des Meisters auf ihn übertragen. Warum übertragen? War doch „unendlich oft in den letzten acht Jahrhunderten jenes grosse Jetzt durch die Geschichte dieses Volkes gegangen". Es war die Züchtung der Instinkte in Israel, die immer neue Hoffnung nach immer neuen Niederlagen nährte. Allein dieses Motiv erklärt nicht das weltgeschichtliche Ereignis einer solchen Apotheose. Also kommen wir doch schliesslich wieder zu dem persönlichen Eindruck, den Jesus in ganz ausserordentlicher Weise auf seine Zeitgenossen gemacht haben muss, d. h. das letzte Wort spricht die so scharf abgelehnte liberale Theologie. „Sie waren hingerissen von dem gewaltigen Schwung, der über dem Auftreten Jesu lag." „In den Wochen, da sie mit Jesu zusammen waren, waren sie wirklich über sich selbst hinausgehoben." Sie vertieften den sittlichen Gedanken des Mythus zu dem Entschluss der Treue bis in den Tod. „Das war das Grosse, wozu die innere Glut Jesus ihnen verholfen hatte." Allein die jahrhundertelange Züchtung des Fühlens und Wollens, die dem Judentum charakteristisch ist, war die notwendige Vorbedingung dafür, dass die Erscheinungen des Auferstandenen am galiläischen See überhaupt erlebt werden konnten. Die Jünger sind nicht ebenso gescheitert wie Jesus selbst, weil ihr Glaube eine andere Form annahm, die dem Bedürfnis der damaligen Menschheit entsprach, nämlich die Form des Gottheilandmythus. Diesen letzteren konnten sie aus dem streng monotheistischen Judentum nicht haben, sondern vom Heidentum. Das Heidentum aber konnte die Gottmenschheitsidee nur in grauer Vorzeit oder in ferner Zukunft sich verkörpert denken. Die stürmische Leidenschaft des Judentums liess die Zukunftshoffnung in die Gegenwart hereinbrechen. Daniel weissagte sie noch auf fünf Monate; der Täufer liess die Axt an den Baum gelegt sein; Jesus sagte: Das Ende ist da! Die Jünger erklären die Erlösung als vollzogen.

Es bleibt deshalb als persönliche Eigenart Jesu innerhalb der Gesamtströmung der Erlösungsreligion, dass er stärker als die meisten vor ihm Religion und Moral vom Standpunkte des Besitzlosen aus ansah und dass er die Erlösung als etwas Gegenwärtiges, schon jezt Ergreifbares erfasste. Der Pauperismus, dieses Schibboleth des sozialistischen Jesusbildes, wird zur innersten Triebfeder des historischen Jesus, wie ihn Maurenbrecher bestehen lassen will. Selbst proletarischen Ursprungs hat er gerade durch den Pauperismus die Religion vertieft. Seinem prole-

tarischen Instinkt entsprang die ungeheuerliche Verinnerlichung im Gegensatz zu den satten Formen der bürgerlichen Kultfrömmigkeit. Gerade wegen seines eschatologischen Fanatismus war Jesus nicht modern sozial im Sinne Kautskys, aber seine Religion ist sozialen Ursprungs. Das ist der einzige Schlüssel zum psychologischen Verständnis Jesu ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Kräfte. In der heissen Leidenschaft seiner Seele konnte er nicht lange auf Verwirklichung der Zukunftshoffnung warten. Sein ganzes Leben war ein Ertrinken im Meere der mythischen Illusionen. Das entscheidende Erlebnis, welches den extremen Eschatologismus in ihm auslöste, war die Kunde vom Tode des Täufers. Das war der Moment, wo er den Satan wie einen Blitz vom Himmel fahren und das Ende anbrechen sah. Allein da er den ersten Versuch in Kapernaum und Nazareth machte, das Volk für seine Idee zu gewinnen, folgte ein furchtbarer Zusammenbruch seiner Hoffnungen, eine unaufhörliche Hetze von einem Ort zum anderen, und nach einem letzten Versuch in Jerusalem sein letztes Wort, sein Fluch über den Tempel, der formelle Rechtsgrund seines Todes, während dessen wirklicher Grund sein Protest gegen Pharisäer und Priester, also seine proletarischen Instinkte waren.

Maurenbrechers Standpunkt ist nichts anderes als ein Kompromiss zwischen unvereinbaren Gegensätzen, wie sie schon Hartmann zu verbinden suchte, jedoch in der einen Alternative ohne Anlehnung an Wrede. Er will das zusammenbringen, was A. Schweitzer als Szylla und Charybdis der Leben-Jesu-Forschung proklamiert hat, den vollendeten Skeptizismus und den konsequenten Eschatologismus. Einerseits soll die Persönlichkeit Jesu möglichst restlos in Ideen und Massenwirkungen des Zeitbewusstseins verrechnet werden, andererseits soll ein historischer Jesus bestehen bleiben, dessen ganzes Wesen blinder Fanatismus ist, der in krankhafter Illusion jeden Augenblick die Posaune des Gerichts gellen hört. Geht dabei Maurenbrecher auf der einen Seite bewusst von der Schätzung des Markusevangeliums durch Wrede aus, welcher das Leben Jesu dadurch vollständig entleert, dass er das Messiasbewusstsein Jesu wegstreitet, so übernimmt er andererseits selbst die verrufene Schätzung der Moral Jesu von Schweitzer, welcher die ewig kostbaren Sittlichkeitsideen Jesu nur als „Interimsethik“ bis zum Eintritt der Weltkatastrophe auffasst. Denn was soll es anders heissen, wenn er den Illusio-

nismus und Pauperismus Jesu als letzte Wurzeln für die Vertiefung und Verinnerlichung seiner Ethik und Religion erklärt?

Allein gerade von diesem letzteren Gesichtspunkt aus gerät Maurenbrecher in Widerspruch mit seiner philosophischen Grundvoraussetzung, welche ohne Zweifel jener von Kalthoff sehr ähnlich ist. In dem Ausschluss aller übersinnlichen Kausalität aus der unter das Gesetz unverbrüchlicher Notwendigkeit gestellten Religionsentwicklung und andererseits in der Thesis, dass der Mythus die Wurzel jeder Religion ist, dass wir, wie Maurenbrecher auf dem Berliner Religionsgespräch behauptete, aus dem Dasein des armseligsten Tieres nicht hinausgekommen wären, wenn nicht der Mythus in seinem Wandel und in immer grösseren Formen das Gerüst gegeben hätte, an dem der Menschengeist sich emporentwickelt hat, dass also jedes innigere Gefühl im Menschengeschlecht nur an der Leiter des Mythus hat entstehen können, dass gerade die Illusion des Mythus für die Entwicklung der sittlichen Kraft Unendliches bedeute; in der Kombination dieser Sätze haben wir die Charakteristik des zum Marxismus fortgebildeten Hegilianismus. In der Tat sucht Maurenbrecher die soziale Art der Religion noch weiter zurückzuverfolgen als Kalthoff. Der Erlösungsmythus ist in seiner ersten Quelle sozialen Ursprungs. Der zwei Jahrtausende verschollene, altbabylonische Marduk-Mythus ist es, in welchem der allerälteste Bauer im Euphrattale den Sieg des Frühlings und der Sonne besang. Die grosse Masse empfand dabei nur Freude des Frühlings, Jubel über Wachstum und Leben. Aber eine gewaltige, soziale Katastrophe im Leben der babylonischen Bauern hat zur Umbildung des Marduk-Mythus geführt. In einem pessimistisch gestimmten Geschlecht musste der Schöpfungsmythus der alten Naturreligion zur Weisagung, zur heiligen Lehre von der Erlösung werden. Die Motive, welche schon längst am Euphrat und Nil zur Abkehr von der Lebensfreude geführt hatten, haben sich seit der Knechtung durch die Perser in den letzten fünf Jahrhunderten bei den orientalisch-mittelländischen Völkern zur gewaltigen Erlösungssehnsucht gesteigert und, da eigene Arbeit keine Hilfe schaffen konnte, sich auf einen Erlöser vom Himmel konzentriert. Der so geänderte Marduk-Mythus ist in den zwei letzten Jahrhunderten in enge, jüdische Kreise, wie der Christkindmythus der Apokalypse zeigt, eingeströmt.

Allein den Hauptgedanken von Kalthoff und Kautsky

kann Maurenbrecher mit seiner Hypothese des extremen Eschatologismus nicht zusamenreimen. So sehr er die proletarischen Instinkte zur Triebfeder im Handeln und Reden Jesu macht, eine wirtschaftliche Organisation kommunistischen Charakters kann er nicht an die Wiege des Christentums stellen, nachdem er von Jesus sagt: „Wirtschaftliches und Ökonomisches lag nicht im Gedankenkreise Jesus. Jesus ganze Politik bestand in der Meinung, dass jetzt der Himmel sich öffnen und dass der Heiland heraustreten werde. Was er wirtschaftlich vorschlug, war das Gegenteil jeder planmässigen Organisation: er wollte alle Menschen zu Besitzlosen machen und ihnen auch die Arbeit wehren. Sie sollten die Hände in den Schoss legen und darauf warten, dass ihnen schon irgendwo ein Tischlein gedeckt würde."

Noch schärfer tritt dieser Gegensatz gegen Kalthoff und Kautsky bei wesentlich gleichen, philosophischen Voraussetzungen hervor in dem Werke von Samuel Lublinski: „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur" (1910). Lediglich der Mythus vom Gottmenschen wird als geschichtsbildender Faktor angesetzt. Die Nichtexistenz Jesu wird „einfach vorausgesetzt" und soll erst im zweiten Band bewiesen werden. Dort wird auch die Nichtexistenz des Paulus bewiesen werden, welcher ebenso nur ein Doppelgänger Jesu ist wie Petrus und Stephanus. Wenn selbst die entschlossensten Mythologen noch an der Existenz des Paulus festhalten, so leite sie das Bedürfnis, die Entstehung des Christentums zu datieren. Dieses Bedürfnis fällt für Lublinski weg, da er die Zerstörung Jerusalems als Geburtsstunde des Christentums „ein- für allemal" entdeckt hat. Wie auf politischem Gebiete die Liberalen erkannt haben, dass sie in den Tagen des Industriestaates und der Welt- und Sozialpolitik nicht mehr so arbeiten können, wie dereinst im Zeitalter eines kleinwirtschaftlichen Individualismus, in welchem die Väter emporgekommen waren, so sollten die liberalen Theologen dieser allgemeinen Wandlung sich anschliessen, zumal der urchristliche Mythus die erste kulturelle Grosstat des Individualismus gewesen sei. Von einem solchen individualistischen Mythus scheint Lublinski ein Beispiel geben zu wollen. Denn die Art, wie er aus jüdischer Überlieferung, Gnosis und Mysterienkult ein Christentum vor Jesus im Judentum konstruiert, rollt zwar, wie der Buchumschlag rühmt, etwas ganz Neues auf und bringt dem Mythus, wie der Verfasser betont, beinahe Enthusiasmus ent-

gegen; allein in seinen Ausführungen waltet auch die freie Logik des Mythus, und es nützt nichts, wenn er verächtlich von der minutiösen und hoffnungslosen Quellenkritik der Theologen spricht und meint, da auf diesem Gebiete alles schwanke, komme es doch vor allem auf die Gesamtauffassung d. h. die philosophischen Voraussetzungen an und alle Sünden der Laienforscher würden durch die Generalsünde der Theologen aufgewogen, dass sie die Existenz Jesu voraussetzten. Dem sozialistischen Theologen (Kalthoff), so versichert Lublinski, gelang auf den ersten Blick, was der liberalen Theologie mit ihrer Quellenkritik nicht gelungen war, den Ausgangspunkt des ganzen Problems zu entdecken. Die soziale Theologie hat Gefühl für die grossen Zusammenhänge, für die Gesammtstimmung des Massenlebens einer Zeit und Bewegung. Das Christentum darf nicht als etwas absolut Neues in der Spätantike begriffen werden, sondern als ihr höchster Ausdruck. Man muss die Gesamtströmung innerhalb der damaligen Menschheit entdecken, die sich schliesslich zu jener weltgeschichtlichen Religion krystallisierte. Allein der Fehler der sozialen Theologie war, dass sie moderne Strömungen in die Vergangenheit hineinsah. Eine soziale Bewegung im modernen Sinn, sagt Lublinski, gab es in der Spätantike nicht. Der Sozialismus des modernen Europa wäre nicht möglich ohne einen gesamten Aufstieg der Wirtschaft und ohne den daraus resultierenden Glauben an unbegrenzte Zukunftsmöglichkeiten der Ökonomie. Es war, da die ökonomische Krisis erst im dritten Jahrhunderte erfolgte, zur Zeit der Entstehung des Christentums kein Anlass zu einer sozialen Bewegung wie in der Zeit der Gracchen und der Bürgerkriege. Ja die neue Religion hätte niemals zur Welt kommen können, wenn eine soziale Bewegung in Fluss gewesen wäre. Denn das geschwellte, ökonomische Leben hätte die Hoffnungen und Ziele der Menschen auf der Erde festgehalten. Zum Schlusse tritt bei dem Verfasser noch eine andere, tiefe Verwandtschaft mit Kalthoff hervor: Nietzsche hat das im geheimen längst gelebte Ideal der modernen Welt an die Sonne der Erkenntnis gehoben. Hier ist wieder das Wort Hartmanns bestätigt, es sei merkwürdig, wie friedlich in modernen Schriftstellern unversöhnliche Gegensätze hausen, wenn sie einerseits mit Nietzsche der Selbstherrlichkeit des Individuums huldigen und andererseits in Biographie und Geschichte alles aus äusseren, ungeistigen Ur-

sachen und Massenwirkungen ableiten, was beides extreme Geistesverirrungen bedeute.

Lublinski († 26. Dez. 1910) war einer der rührigsten Vorkämpfer der Mythentheorie. Er hat die sozialistische Grundauffassung seiner Vorgänger beibehalten, aber sie in oben erwähntem Punkte verbessert. Das erste Christentum war in der Tat keine soziale Bewegung, sondern eine tief religiöse. Das moderne philosophische Bewusstsein duldet nicht mehr, dass die religiösen Faktoren als Spiegelungen materieller Verhältnisse gewertet werden. Das entscheidende Argument gegen die sozialistische Christusauffassung hat der Regensburger Bischof Exz. von Henle in der bayerischen Reichsratskammer vorgebracht: Er hat mit scharfsichtigem Blick darauf hingewiesen, dass das ganze System zerschelle an dem paulinischen Worte: „Wer Knecht ist, soll Knecht bleiben". Dieses Argument verliert an Kraft nicht dadurch, dass selbst katholische Theologen seinen Sinn und seine Tragweite nicht verstanden haben, weil sie glaubten, es zerstöre die soziale Mission des Christentums in der Gegenwart, während es tatsächlich lediglich den göttlichen Ursprung des Christentums gegen die Mythentheorien verteidigt. Dem gleichen Missverständnis fiel Lujo Brentano zum Opfer.

4. Arthur Drews

Drews unterscheidet sich vorteilhaft dadurch von einer Reihe neuerer Reklameschriftsteller auf dem Gebiete der radikalen Christuskritik, dass er in dem religionsgeschichtlichen Teil seiner Ausführungen sich nicht mit fremden Federn schmückt, sondern klar und offen bekennt, dass er hier aus zweiter Hand schöpft. Hauptsächlich bezieht sich Drews auf die vom Züricher Theologieprofessor Paul Wilhelm Schmiedel lobend bevorwortete Schrift „Der vorchristliche Jesus" von William Benjamin Smith, Mathematikprofessor an der Tulane University in New-Orleans, und auf die verschiedenen Werke des Engländers John M. Robertson, sowie auf das Buch des Jenenser Orientalisten Vollers „Die Weltreligionen", kennt aber auch die übrige religionsgeschichtliche Literatur der älteren und neueren Zeit gründlich. Sein Werk „Die Christusmythe" (1909) hat zwei Kapitel: „Der vorchristliche Jesus" und „Der christliche Jesus". Drews schildert das Völkerchaos, welches er sich als die Wiege des Christentums denkt. Parsischer Messiasglaube und Eschatologie, hellenistische Logoslehre in ihrer Amalgamierung mit jüdischen Gedanken bei Philo, jüdische

Sekten (Therapeuten, Essener) als Abzweigungen einer in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten vor Christus das ganze westliche Asien beherrschenden synkretistsichen Religion mit den erwähnten und ausserdem babylonischen Elementen, „mandäische Religion" genannt, dieses Konvolut asiatischer Mythologeme hatte zur Folge, dass schon vor der Entstehung des Christentums ein Kultgott Jesus verehrt wurde. Mit diesem vorchristlichen Jesuskult vereinigte sich der babylonische Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland, welcher schon Jesajas 53 ins Judentum durchgesickert ist und im Esthermythus des Purimfestes bereits die Details der Leidensgeschichte Jesu enthalten soll, deren Grundgedanken längst im ganzen westlichen Asien dominierten. Zu der Erklärung der Geburts- und Taufgeschichte kommt neben dem persischen Mithraskult der persische Agni- oder Feuerkult in Betracht. Von diesem vorchristlichen Jesus, d. h. von dieser Mythendichtung ist der christliche Jesus die ebenbürtige Fortsetzung ohne Unterbrechung durch eine geschichtliche Persönlichkeit Jesu. Dies sucht Drews aus dem N. T. zu beweisen. Mit Paulus tut er sich schwer. Einerseits rühmt er die Konsequenz der holländisch-schweizerischen Schule, welche gegenüber den alten Tübingern auch mit der Echtheit der vier grossen Paulinen aufgeräumt hat und lässt jedenfalls letztere Frage in der Schwebe. So im Berliner Religionsgespräch (2. Auflage 15). Andererseits klagt er in der fast gleichzeitigen, dritten Auflage seiner Christusmythe (203), dass man zugunsten des imaginären Jesus den Paulus, „dessen begeisternde und organisatorisch veranlagte Persönlichkeit wir aus seinen Briefen kennen," ausschalte. Also doch, nachdem Drews vorher es so plausibel gefunden, dass diese Briefe von einer ganzen Theologenschule im zweiten Jahrhundert stammen! Und bei anderer Gelegenheit rühmt er den Scharfsinn v. Hartmanns, der schon vor 30 Jahren erkannt habe, dass ohne Paulus die christliche Bewegung im Sand verlaufen wäre. Nach dem Gesicht von Damaskus, sagt Drews, zeigt Paulus kein Interesse für den Jesus von Jerusalem. Seine „Herrenworte", die er mitunter anführt, wollen nur vom „Patron und Genius der Gemeinde" stammen. Die Stoa und der Synkretismus, wie sie in Tarsus herrschten, und der Adoniskult, wie er in Cypern blühte, erzeugten den Paulinismus.

Mit den Synoptikern wird Drews leichter fertig. Die Evangelien sind Erbauungsbücher, literarische Urkunden des christ-

lichen Gemeindebewusstseins, weiter nichts. Drews schliesst sich hier an Wernle's „Die Quellen des Lebens Jesu“ an, nützt dessen kritische Zugeständnisse aus und findet, was noch wirklich stehen bleibe, recht ärmlich, ja erbärmlich. Die letzte Auskunftstelle, die wir erreichen, ist der Glaube der Urgemeinde, und diese sagt uns nichts darüber, ob Jesus gelebt hat. Drews entrüstet sich über Wernle's „Anfänge unserer Religion“ (1901), in welchen der Kritiker ein positives Lebensbild Jesu liefert, findet aber auch auf der ganzen Linie von Beyschlag bis H. Holtzmann dasselbe „halb komische, halb traurige Schauspiel“ — unehrliche Phrasen nach ehrlicher, wenn auch wohlfeiler kritischer Arbeit. Die Synopse ist in Wahrheit nur Vergeschichtlichung eines Mythus, und die Vergeschichtlichung rein innerer Erlebnisse sei ja ohnehin orientalisch. Jesu Reden gehen ihrem ethischen Inhalt nach nicht über Judentum und Hellenismus, besonders die Stoa, hinaus.

So fällt denn dann noch leichter der dritte Grundpfeiler des neutestamentlichen Jesusbildes, die johanneische Literatur. Das Christentum lehnte sich auf gegen seinen eigenen Ursprung, den Gnostizismus, weil es den Intellektualismus verwarf und damit die Wurzel der in der synkretistischen Gnosis verkörperten, orientalischen Zügellosigkeit und Verstiegenheit des Denkens. Die Gnosis war auch antijüdisch und asketisch, namentlich in der Ablehnung von Ehe und Auferstehung. Alle Gefahren, die dem Christentum von diesen gnostischen Grundsätzen her drohten, beseitigte die von Paulus grundgelegte Anerkennung der Menschheit Christi. Das vierte Evangelium brachte das Werk des Paulus zum Abschluss, indem es in gnostischer Hülle die wahre Menschheit Christi verkündete und mit diesem Jesusbilde der reinen Menschlichkeit die göttlichen Konkurrenten Mithras, Attis usw. schlug, weil diese neben diesem Jesus zu inhaltsleeren Schemen verblassten.

Die christlichen Kultgemeinschaften entstehen zu gleicher Zeit an vielen Zentren, in Antiochien, Cypern usw.; nur Jerusalem kann nicht Keim und Ausgangszentrum der neuen Lehre sein; höchstens (und das kaum!) könne man mit Frazer annehmen, ein Wanderprediger des Jesuskultes, der selbst Jesus hiess, sei zufällig als der Haman jenes Jahres in Jerusalem hingerichtet worden und sei so der Anlass zur Gemeindegründung in Jerusalem geworden. Besonders darin stimmt Drews mit dem orthodoxen

Protestanten Grützmacher überein, dass in der Mythologie Götter zu Menschen werden, niemals aber, am wenigsten für einen Paulus, Menschen zu Göttern, eine Behauptung, die allerdings nicht möglich sein sollte.

Nur gelegentlich und rein programmatisch verweist Drews auf „Die Flutwelle der sozialen Bewegung", welche das Christentum emporgetragen. Die Hauptsache ist ihm die Idee, und wie er sich die Geburt derselben denkt, soll noch kurz dargelegt werden. Das Christentum wurde in dem Augenblicke geboren, als Paulus aus einem Verfolger ein Anhänger des häretischen, jüdischen Jesuskultus, eines judaisierten, vergeistigten Adoniskultes wurde und diesen Kult dadurch von Grund aus umgestaltete, dass er in denselben den Gedanken einer Menschwerdung Gottes hineintrug. Paulus dachte aber dabei nur an die Idee eines fleischlichen Messias, nicht an eine historische Persönlichkeit, gleichwie auch der leidende Gottesknecht bei Jesaja nur eine ideale, sinnbildliche, typische Bedeutung besessen hatte. Der ideale Mensch, der Inbegriff alles menschlichen Seins, die als Person gedachte, menschliche Gattung ist und bleibt eine metaphysische Wesenheit, wie die Idee des Plato eine solche bleibt, wenn sie auch in die Sinnenwelt herabsteigt und in dieser eine bestimmte individuelle Leiblichkeit annimmt. Herabkunft, Tod und Auferstehung Jesu sind für Paulus nur ewige, nicht wirkliche, zeitliche Geschichte, und darum heisse bei Paulus nach den Spuren eines geschichtlichen Jesus suchen, den Kern seiner religiösen Weltanschauung missverstehen.

Was war also der Kern der Weltanschauung des Paulus? Einerseits Hegel'sche Philosophie; denn bis zum Wortlaut stimmt die Ausführung über die Erlebnisse Christi als ewige, nicht zeitliche Geschichte mit der Art, wie Strauss in seinem Sendschreiben an das Züricher Volk (1839) und in seinem ersten Leben Jesu die alte Glaubensformel „restauriert" hatte, während er in der Schrift „die Halben und die Ganzen" (1865) „das täuschende Spiel mit Worten, dessen auch ich einst im Geiste einer Schule mich schuldig gemacht", widerrief (49).

Der Hegel'sche Gedanke leuchtet auch durch, wenn er Paulus die Sünde auf die Endlichkeit und Leiblichkeit zurückführen und den Tod des Gottmenschen als eine Befreiung von der unangemessenen Form des Fleisches auffassen lässt. Weil aber das doch den Christus modernisieren heisst, so unter-

nimmt Drews sofort, den Christus des Paulus zu platonisieren. Christus ist für Paulus der Eros Platos; wie durch den Eros, durch unmittelbare, intellektuelle Anschauung auf Grund des begrifflichen Denkens die Vereinigung des Menschen mit der Idee hergestellt wird, so schliessen nach Paulus die Christen durch Glaube und Sakramente sich zu einem Ideenkosmos, dem Christus, zusammen. Das 22. Kapitel des Gastmahles und das zweite des Philipperbriefes (sonst sollen nicht einmal die vier grossen Paulinen ihren Namen mit Recht tragen) enthalten ein und dieselbe Christologie. Doch Drews steuert zielbewusst: Plato muss sich unvermerkt sofort wieder hegelianisch umbiegen lassen.

„Der platonische Eros ist die mythische Personifikation des Gedankens, dass das Denken des Seins (Gen. obj.) als solches zugleich ein Denken des Seins (Gen. subj.) ist, oder dass im Denken der Ideen der subjektive Gedanke des Philosophen und die objektive ideale Wirklichkeit unmittelbar in eins zusammenfliessen. So aber ist er nur der erkenntnistheoretische Ausdruck für den Grundgedanken des alten arischen Feuerkultus, wonach das Opfer Agni's, d. h. das Opfer, das der Mensch dem Gotte darbringt, als solches zugleich ein Opfer Agni's, d. h. ein Opfer ist, welches Gott darbringt, und in welchem er sich selbst für den Menschen opfert. Dem entspricht es, wenn nach Paulus der Tod und die Auferstehung Christi, wie sich diese im Bewusstsein des gläubigen Menschen spiegeln, ein Sterben und Wiederauferstehen Christi als göttlicher Persönlichkeit darstellen, wenn der Mensch mit Christus stirbt und wieder auflebt und Gott und Mensch im Glauben unmittelbar in eins verschmelzen." Drews sucht auch aus der Lehre des Paulus vom Geiste und seinen Neuschöpfungen in den Individuen zu beweisen, dass für Paulus Christus nur eine Idee sei. Nur weil Paulus bei seiner Lehre von der erlösenden Kraft des Christusgeistes an gar keine bestimmte menschliche Persönlichkeit gedacht habe, nur darum konnte er die Immanenz des Göttlichen in der Welt durch jenen Geist vermittelt sein lassen. Christus sei bei Paulus Persönlichkeit wie die heidnischen Gottheiten auch, die, unbeschadet ihrer Veranschaulichung in menschlicher Gestalt, als allgemeine, kosmische Mächte galten. Die Persönlichkeit sei für Paulus nur ein anderer Ausdruck für die übernatürliche Geistigkeit und zielstrebige Wirksamkeit des Erlösungsprinzips im Unterschiede von

den blind wirkenden Kräften und stofflichen Wesenheiten des religiösen Naturalismus. Einem Paulus habe es unmöglich einfallen können, mit einem Individuum Jesus so ungeheuerliche Vorstellungen zu verbinden, ihn zum weltschöpferischen Geistesprinzip zu machen. Nicht genug ist es, mit Wrede zu sagen, Paulus glaubte an den göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte. Der Mensch Jesus gehörte von vornherein zu seinem Christus. Eines historischen Jesus bedurfte es nicht. Nicht von einer Übertragung der gewaltigen christologischen Prädikate auf Jesus kann die Rede sein, noch von einem grossartigen Hymnus, den nach Gunkel trotz der unhistorischen Beschaffenheit der neutestamentlichen Christologie die Geschichte auf Jesus singt. Leben und Tod Jesu sind für Paulus weder sittliche Tat, noch geschichtliche Tatsache, sondern ein Vorgang in der übersinnlichen Welt, eine ideale Bedingung, wodurch die Erlösung herbeigeführt wird. So ist 1. Kor. 15, 17 zu erklären: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel.“ Dieser Ausspruch bedeutet nichts anderes als der Glaube seiner Zeitgenossen, die von der Auferstehung ihres Gottes das Heil erhofften.

Nicht bloss zwei, sondern drei unvereinbare Gedankengruppen sind hier von Drews ineinandergeschmolzen, um die Genesis der Paulinischen Christologie zu erklären. Die Paulinische Theologie, deren Kenntnis man bei Drews unmöglich voraussetzen kann, einfach mit dem identifizieren, was wir von der Mysterientheologie wissen, dazu konnte Drews sich nicht entschliessen. Wenn Paulus deshalb, nur so kann man Drews Ausführungen deuten, mit der Mythologie von einem sterbenden und auferstehenden Gottheiland sprach, so hat er das Unhaltbare des mythischen Persönlichkeitsbegriffs durchschaut. Er gebraucht diesen Begriff nur, weil er kein anderes Mittel hatte, um seiner materialistischen Zeit, die auch den Geist nur als stoffliches Fluidum sich vorstellen konnte, den geistigen und teleologischen Charakter des Erlösungsprinzips verständlich zu machen; er musste letzteres zu diesem Zweck mit der populären Auffassung an die Vorstellung eines menschenartigen Wesens binden. Allein er liess durch das Unbestimmte und Schillernde dieses Begriffes erkennen, wie weit sein Christus entfernt war, einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit anzugehören.

Paulus hätte also den Gehalt des Mythus sich angeeignet, aber in der Schätzung desselben als echter Hegelianer sich er-

wiesen. Er hatte aus der Form der Vorstellung den Inhalt des Begriffes sich herausgeschält, offenbar in der Überzeugung, welche erst Hegel hatte, dass der Mythus geschichtlich die organische Wurzel der Philosophie sei. Ganz unglaublich ist aber dabei die Art, wie Plato als Vermittler dieser Ideenentwicklung eingeschoben wird. Christus ist für Paulus einerseits die platonische Idee des Menschen, andererseits der Eros, der Vermittler der Einheit von Ideenwelt und Sinnenwelt, oder, wie Drews in gewaltigen Sprüngen sofort beifügt, von Sein und Bewusstsein, objektivem und subjektivem Denken. Der Eros ist nur eine mythische Personifikation für den Gedanken, dass das Denken und das Sein identisch sind, also für einen Gedanken, welchen Jahrtausende nachher Hegel nagelneu geprägt hat. Leben und Tod Jesu sollen nach Drews für Paulus ein übersinnlicher Vorgang sein, und er spricht deshalb von der ewigen Erlösungstat Gottes im Unterschied von ihrer beständigen zeitlichen Wiederholung in den Individuen. Allein ein übersinnlicher, übergeschichtlicher Vorgang hat zwar einen Sinn für Plato, für welchen die Welt der Ideen jenseits der Erscheinungswelt ein wirkliches Dasein besitzt. Ein solcher Vorgang wäre allenfalls noch denkbar bei Kant, der ja auch das radikal Böse auf eine „intelligible Tat" d. h. einen überzeitlichen, übersinnlichen Vorgang zurückführt. Aber zwischen dieser platonischen Anschauung und dem von Drews dem Plato und Paulus aufgebürdeten Satze von der Identität des Denkens und Seins gähnt eine unausfüllbare Kluft. Die Zerstörung der Doppelwelt der Idee und der irdischen Wirklichkeit, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen nicht bloss im Sinne Platos, sondern selbst noch Kants und Schellings bildete ja die Ruhmestat Hegels, die mit jenem Satze unmittelbar gegeben war. Und wie soll Paulus in der Idee vom auferstehenden Gottheiland mit Plato zusammenhängen können, nachdem eine Auferstehung für Plato, und, wie der Erfolg der Areopagrede zeigt, für das hellenistische Denken überhaupt, eine Absurdität war! Dass aber die Auferstehung der Hauptzug im paulinischen Christusbilde ist, muss Drews selbst zugeben.

Für die hegelianische Dogmatik war es ja bei gewohnter Begriffsspielerei, während Kant die Auferstehungslehre schlankweg als materialistisch bezeichnet hatte, möglich, aus der paulinischen Lehre einen spekulativen (= modernen) Kern herauszulösen, indem sie die Totenauferstehung aus der Zukunft in

die Gegenwart verlegte; sie gehe in jedem Moment des ewigen Lebens vor sich; sie ereigne sich überall und immer, wo Menschen entstehen und sich ihrer bewusst werden können. Zeugung und Geburt seien nur Vorboten der Auferstehung, nur Bereitung ihrer Stätte; sie selbst gehe erst vor sich, wenn das Bewusstsein sich bilde, mit dessen Hervortreten sie Eines sei. Es gebe soviele Stufen der Auferstehung, als es Stufen des Bewusstwerdens gibt; die höchste, eigentliche und wahre Auferstehung sei das Zusichselbstkommen des Allbewusstseins im Einzelnen.

Das ist im Hegel'schen Systeme ein möglicher Gedanke, wenn es überhaupt noch ein Gedanke ist, weil bei Hegel das Bewusstsein die Spitze der Geistigkeit, der Heilige Geist in der göttlichen Trinität ist. Dagegen bei Hartmann übernimmt das Bewusstsein eine radikal anders geartete Rolle. Zwar beruht auch nach ihm der ganze Weltprozess auf der Entwicklung des Bewusstseins angefangen vom dumpfen Bewusstsein der Urzelle mit immer reicherem Inhalte durch die ganze Stufenleiter der Wesen hindurch; allein das Bewusstsein selbst ist ihm nur „die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung"; d. h. das Bewusstsein ist die Wurzel und der Anfang des Konfliktes, des Weltleides; und das freundlich winkende Ziel der höchsten Bewusstseinsentfaltung ist die Zurückschleuderung des Willens in den unbewussten, überseienden Zustand d. h. die Weltvernichtung.

Und dennoch wird uns von Drews die Philosophie des Unbewussten als die letzte Etappe in der Entwicklung des Christentums gezeigt. Die Erlösungslehre ist der Kern des Christentums, so führt er aus; und diese Erlösungslehre ist als solche von der Annahme eines historischen Jesus unabhängig. Der Schwerpunkt liegt in dem Gedanken des „fleischgewordenen Gottes", der in der Welt leidet, aber schliesslich über dieses Leiden Herr wird, und durch die Vereinigung mit welchem auch die Menschen die Welt überwinden und ein neues Leben auf erhöhter Daseinsstufe gewinnen. Die wahre, historische Kontinuität oder die Weiterentwicklung des Christentums kann nur darin bestehen, auf den wesentlichen Grundgedanken der christlichen Religion zurückzugehen und seine metaphysische Erlösungslehre in einer dem heutigen Bewusstsein entsprechenden Weise

näher durchzubilden. Der Kern der christlichen Erlösungslehre ist die Idee der Gottmenschheit; sie muss durch Abstreifung der mythischen Persönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung gestellt werden, damit der Mensch Gott werden d. h. von den Schranken der Endlichkeit erlöst werden kann. Die in der Welt verwirklichte Idee der Menschheit muss eine Idee der Gottheit und also Gott die gemeinschaftliche Wurzel und das Wesen aller einzelnen Menschen und Dinge sein. Das Bewusstsein des Menschen von seinem Selbst muss selbst ein göttliches Bewusstsein sein, jeder Mensch eine blosse endliche Erscheinung, eine individuelle Einschränkung, eine Vermenschlichung Gottes und somit wenigstens der Möglichkeit nach ein Gottmensch sein, um durch sittliche Arbeit an sich selbst mit Gott wahrhaft eins zu werden. Die göttliche Wesenheit des Menschen, die immanente Gottheit kann man auch so noch nach der herkömmlichen Bezeichnungsweise „Christus" nennen. Aller Fortschritt der Religion besteht nur in der Pflege und Herausarbeitung dieses inneren Christus, d. h. der den Menschen innewohnenden geistig sittlichen Tendenzen in der Rückbeziehung auf ihren absoluten göttlichen Grund, nicht aber in der historischen Veräusserlichung dieses inneren menschlichen Wesenskernes. Alle Wirklichkeit des Gottmenschen beruht in der Wirksamkeit des Christus im Menschen, in der Betätigung seines wahren Selbst. „Das Leben der Welt als Gottes Leben; die kampferfüllte und leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Kampfes- und Passionsgeschichte; der Weltprozess als der Prozess eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe ringt, leidet, siegt und stirbt, um im religiösen Bewusstsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorwegzunehmen, das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre."

Und damit glaubt Drews die historische Kontinuität der christlichen Entwicklung gewahrt zu haben. Der liberalen Theologie, welche die „mythische Fiktion" eines historischen Jesus noch festhält, wirft er die Frage entgegen: „Und so wären denn neunzehnhundert Jahre religiöser Entwicklung vollkommen in die Irre gegangen?"

Die Widersprüche häufen sich in dieser Position bis ins Unerträgliche. Betont doch Drews selbst vorher, die von den Synoptikern und Johannes vollzogene Vergeschichtlichung der

Menschheit Christi habe die grosse, neue Idee, die das Christentum in das religiöse Bewusstsein der abendländischen Menschheit eingeführt und wodurch es das Judentum überwunden habe, die Idee der Gottmenschheit, in ihrem Kern verdorben und den Wahrheitsgehalt dieser Religion in so heilloser Weise getrübt, verbogen und entstellt, dass es heute nicht mehr möglich sei, ohne Opfer des Intellekts seiner Erlösungslehre zuzustimmen. Und rühmt sich doch Drews, dass der konkrete Monismus mit seiner Erlösungslehre auf Paulus zurückgehe, während der freie Protestantismus „innerhalb der Entwicklung" bei der Synopse stehen bleibe, nicht bis zum Ursprunge des Christentums vordringe. Wo bleibt da der Zorn der Hartmannschule über die antievolutionistische Tendenz der Abfallstheologie, welche die Eichel, aber nicht die Eiche wolle? Wo hat die liberale Theologie je in so scharfen Worten den Abfall der 19 christlichen Jahrhunderte vom Urchristentum behauptet, wie Drews? Wenn er aber im nämlichen Atemzuge für den konkreten Monismus in Anspruch nimmt, dass er die historische Kontinuität der neunzehnhundert Jahre christlicher Entwicklung wahrt, und dass er, diese Kontinuität zerreissend, über die Evangelien zum Christentum des Paulus zurückkehrt, wie steht es dann mit der Behauptung: der Kern der christlichen Erlösungslehre werde in der Philosophie Hartmanns gewahrt? Also der Kern der christlichen Erlösungslehre und die echte Lehre des Paulus, der im 8. Kapitel des Römerbriefes die verklärte Auferstehung der ganzen Schöpfung als Endziel der Erlösung feiert, soll es sein, dass die Erlösung in der Weltvernichtung bestehe? Lehre des Paulus soll es sein, dass kein Strahl der Vernunft bei der Weltschöpfung mitgewirkt, dass die höchste Vernunftentfaltung nur den Zweck haben kann, die Torheit der Schöpfung rückgängig zu machen, den blinden und tauben Schöpferwillen in seinen überseienden Zustand zurückzuschleudern? Paulus soll lehren, dass nicht Gott den Menschen, sondern der Mensch Gott erlösen muss von seiner Unseligkeit? Soweit hat sich der rechte Flügel der Hegel'schen Schule in der Begriffsmengerei nie verirrt, und die Anatheme Hartmanns gegen die spekulative Theologie, welche Wasser und Feuer für Eines ausgebe, treffen in verstärktem Masse seinen Schüler Drews.

Aber noch in einem anderen, entscheidenden Punkte gerät Drews in Widerspruch mit seinen eigenen Grundvoraussetzungen.

Er versichert uns eindringlich, der Christusglaube sei „unabhängig von irgendwelchen uns bekannten, historischen Persönlichkeiten entstanden", er stelle ein Erzeugnis des religiösen Massengeistes dar. Mit Kalthoff nennt er die Behauptung, dass die Persönlichkeit Trägerin alles religiösen Leben sei, ein sinnloses Gerede; dass überhaupt eine Idee nur durch eine grosse Persönlichkeit wirksam werden könne, sei eine einfältige moderne Gassenweissheit. Wo sei die grosse Persönlichkeit, welche den Mithraismus so mächtig machte, dass es in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung mitunter zweifelhaft sein konnte, ob die Welt mithrisch oder christlich werden würde? Ebenso sei es bei der Dionysos- und Osirisreligion, beim Brahmanismus, bei den Religionen des Zarathustra, Moses und Buddha, deren historische Persönlichkeit sehr zweifelhaft erscheine. Nirgends findet Drews das Wort Pfleiderers zutreffend, dass überall bei geschichtlichen Neubildungen die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht uud zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden müssen.

Allein in seiner eigenen Theorie findet Drews die Persönlichkeiten doch nicht so bedeutungslos. Hat doch Paulus die Gottmenschheitsidee erdacht, welche nach Drews der Kern des Christentums und der Religion überhaupt ist. Aber noch mehr. Das wirkliche, geschichtliche Christentum, welches an einen geschichtlichen Jesus glaubte, ist das Werk einzelner, berechnender Persönlichkeiten. Wie nach Seufert (1887) das Zwölfapostolat eine Erfindung ist, welche die Mission des Paulus lahm legen sollte, so wurde nach Drews überhaupt der ganze historische Jesus und sein Tod sowie seine Auferstehung erst zu diesem Zwecke erfunden und nach Jerusalem verlegt. Diese antipaulinische Erfindung und Fälschung wurde in antignostischer Tendenz vom vierten Evangelium vollendet.

Als David Friedrich Strauss seine Mythenhypothese aufstellte, rühmte er von ihr, dass durch sie die platteste und roheste Auffassung überwunden werde, welche eine so gewaltige weltgeschichtliche Wirkung, wie das Christentum es ist, aus Betrug entstanden sein lasse. Denn der Mythus ist absichtslos dichtendes Gemeindebewusstsein. Drews will aber „die geschichtliche Fixierung des Lebens Jesu" wieder mit der Betrugshypothese erklären, über deren Unhaltbarkeit kein Wort verloren zu werden braucht.

5. Kritik der philosophischen Grundvoraussetzung in der Leugnung der Existenz Jesu

Drews hat beim Berliner Religionsgespräch am 1. Februar 1910 am schärfsten die philosophische Dogmatik, welche der Leugnung des geschichtlichen Jesus zugrunde liegt, formuliert, indem er sagte:

„Mir kommt es an auf die Idee, und weil ich eben in der liberalen historischen Theologie ein Sichklammern an die „Wirklichkeit" finde, einen „religiösen Materialismus", wohingegen ich überzeugt bin, religiöses Leben entspringt nur aus dem Glauben an Ideen, darum bekämpfe ich die liberale Theologie, darum bekämpfe ich ihren rein historischen Jesus. Denn — noch einmal gesagt — nicht irgend eine historische Persönlichkeit, sondern die Idee des leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Gott-Heilandes, die in jedem von uns lebendig werden kann, die ist das Wesen der Religion und ist es auch gewesen, was dem Christentum den Sieg über die alte Welt verschafft hat."

Einen Standpunkt, wie ihn hier der Schüler Hartmanns, der sich auf die Restauration des transzendentalen Realismus gegenüber Kant so viel zu gute tut, in überschwenglicher Schwärmerei für die reine Idee zu ungunsten der Wirklichkeit äussert, hat selbst der extremste Idealismus der neueren Zeit nicht gekannt. Hat Kant als Grundaxiom der Philosophie erklärt, dass Begriffe ohne Anschauungen leer sind, so hat selbst der Vertreter des absoluten Idealismus, Fichte, das Denken als Zerlegen und Anderszusammensetzen des Gegebenen definiert, ja es als den innersten Geist und die Seele aller neueren Philosophie erklärt: „Der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst".

Und während es in den letzten Generationen seit dem Zusammenbruch des Hegel'schen Systems taghelle Tendenz aller Wissenschaften geworden ist, nach Tatsachen als den einzig festen Punkten aller Begriffe zu suchen, stellt es Drews als religiösen Materialismus hin, ausser der reinem Idee auch noch nach Wirklichkeit zu fragen.

Hermann von Soden führte das sehr gewichtige Argument ins Feld, durch die radikale Mythenhypothese, welche bis zur Leugnung der Existenz Jesu fortschreitet, werde das Vertrauen zur Vernunft in der Geschichte aufs tiefste erschüttert, weil, wenn Jesus nicht gelebt hat, die ganze Kulturmenschheit

2000 Jahre lang im Banne eines Wahns oder Betrugs gestanden hat, und weil dann an der markantesten Stelle der Geschichte die Meinung, dass die Geschichte durch Persönlichkeiten gemacht werde, als Aberglaube erwiesen werde.

Darauf erwiderte Ernst Krieck: „Die Vernunft in der Geschichte! Ich verweise auf Lessing, auf Kant, Fichte, Schelling und Hegel, die Begründer der Geschichtsphilosophie, denen die Vernunft gebot, die historische Persönlichkeit ausdrücklich aus dem Mittelpunkt der Religion herauszurücken."

Ja, als Soden den selbstverständlichen, historisch-kritischen Grundsatz aufstellte: „Wir Heutigen verlangen, dass uns die Tatsachen genau so, wie sie sich vollzogen haben, wiedergegeben werden," erwiderte Krieck: die Sehnsucht nach der Tatsache in dieser Form sei schlimmster Materialismus. Und gegen Jülicher betont er, das Dogma habe kategorisch die entsprechende Geschichte verlangt. Man werde auf die Gemeinde, ihre religiösen und sozialen Nöte eingehen müssen, um das Warum zu beantworten. Es hätte gar nicht des Umwegs über den französischen Philosophen Le Roy bedurft, wenn Krieck behauptet, das dem Dogma entsprechende Geschichtliche werde vom Dogma gefordert und erzeugt durch Materialisierung seiner selbst. Nicht die Schriften und die Lehre seien das Primäre und Substanzielle in der Geschichte des Urchristentums, sondern die Gemeinde, welche sich mit allem, was das römische Reich bewegt, abzufinden hat, mit seinen sozialen und religiösen Schmerzen. Der Synkretismus, der Glaube und Lehrbegriff sind erst das Zweite, das stoffliche Prinzip, in dem sich das neue Gemeindebewusstsein seinen Ausdruck schuf. Nicht Geschichte wollten die neutestamentlichen Verfasser schreiben, sondern die vielseitigen Bedürfnisse und Nöte der Gemeinde, die von dem Reichtum und den Widersprüchen des Lebens bedingt waren, in der mythischen Form beantworten und erledigen.

Während der individualistischen Theologie die Wundererzählungen und das spezifisch Göttliche die Hüllen sind, welche nach dem 4. Evangelisten im Grab Jesu blieben, und während noch Weinel scharf betont, das Christliche müsse abgestreift werden von dem Bilde Jesu, wenn man ihn selber finden wolle, sind für Krieck die geschichtlichen Tatsachen die Hüllen, in denen die Wahrheit der Gemeinde erst verständlich und geniessbar geworden war. Das Wesen Christi, wie wir es für die Zu-

kunft brauchen, ist ihm „die Frömmigkeit aus der Erkenntnis der im eigenen Inneren wirkenden Göttlichkeit, des Sohnes Gottes, durch welche Erkenntnis wir zur Gotteskindschaft gelangen, aus der dann dem einzelnen wie der Gemeinschaft die Lebensaufgabe, die Idee geboren wird, für welche er wirkt und kämpft". Während für die individualistische Theologie das Geschichtliche der Stoff ist und der Mythus die „Rahmenerzählung", d. h. die Form, welche diesen Stoff im Glauben des Christentums erhielt, war für die monistische Auffassung von Anfang an das Primäre, auch wo ein Individuum wirklich umbildend in die Zeit eingreifen, Epoche machen soll, der Mythus, nämlich die in der Zeit vorhandene Disposition, das Bereitliegen einer Masse entzündbarer Materie, die auf den Funken des Genius wartete. Jesus hätte nach letzterer Auffassung den Messiasmythus, zum Teil schon in geschichtlichen Versteinerungen, vorgefunden. Diesen Stoff hätte er teils selbst ausgebildet, teils wurde er von seinen Verehrern mit ihm in Verbindung gebracht. In Wahrheit aber wird von diesem Standpunkte aus das Geschichtliche überhaupt von der Idee, oder, was das Nämliche ist, vom Mythus, die Form vom Stoffe, aufgesogen.

Dies zeigte sich schon bei solchen Hegelianern, welche, wie Rosenkranz, nicht bloss die Existenz, sondern die Einzigkeit Christi anerkannten, dann aber sofort die Einschränkung machten, bei Jesus als Einzelnem und Vergangenem könne nicht stehen geblieben werden, da die Zusammendrängung der ewig sich selbst gleichen Idee auf jenes Geschehen ein spielendes Erkennen sei, welches das unendliche Leben Gottes äusserlich abgrenzen wollte. Wörtlich sagt Rosenkranz: „Alle Widersprüche, welche die äussere Geschichte Christi uns liefert, kann man gern zugeben, ja man muss es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will. Die Philosophie kann sich nicht darauf einlassen, die wunderbaren Begebenheiten in Christi Leben deduzieren zu wollen. Sie würde mit solchem Unterfangen, so ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion selbst eher Nachteil als Vorteil stiften. Aber sie kann wohl sagen, wie sie in dem Aposteriorischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft ansgedrückt findet. So muss sie es dann ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Fakta wider-

sprechen allem, was die Philosophie weiss. Sie passen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muss sie stolz genug sein, sich nicht mit Akkomodationen zu übereilen. Allein das wird ihr freistehen, aufmerksam zu machen, wie der Gedanke, dass die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen keine nur momentane und transeunte, sondern ewige ist, nicht anschaulicher als durch die Tatsache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann."

Daraus erklärt sich die ganze philosophische Gedankenwelt, welche zugrunde liegt, wenn Drews und seine Genossen wie Krieck in der Anerkennung des Geschichtlichen in der Religion überhaupt Materialismus sehen, ja diesen Vorwurf soweit ausdehnen, dass sie sogar die primitiv-historisch-kritische Forderung, die Ereignisse, losgelöst von allen subjektiv bedingten Färbungen, darzustellen, als „Materialismus schlimmster Art" erklären. Nicht die neueren Forschungen haben eine solche Position gezeitigt, sondern letztere ist nichts anderes als der Hegelianismus in seiner ursprünglichsten, schroffsten, einseitigsten Gestalt, welche durch die Wissenschaft längst korrigiert und überholt ist. In der Naturwissenschaft fällt es niemand mehr ein, das Subjekt für das erschöpfende Bergwerk aller Wirklichkeit und alles Edelmetalls in der Naturerkenntnis zu halten. Die Forschung hat gezeigt, dass auf diesem Gebiet die apriorische Subjektivität nichts und die experimentelle Wirklichkeit der einzige Hebel des Fortschrittes ist. Auch auf dem Gebiete der Geschichte hat sich die Reaktion gegen diesen ursprünglichen Hegelianismus längst durchgesetzt, so viele Grundzüge seiner Methode auch jetzt noch herrschend sind. Und für die Religion wird uns jetzt noch als bindender Kanon und noch dazu als neueste, höchstens bei einem französischen Philosophen zweiter Klasse angedämmerte Erkenntnis gepriesen, dass die Sonne aller Erkenntnis in uns selber brennt und alle Reflexion auf geschichtliche Tatsachen Materialismus sei.

Was uns hier als neue, modernste Forderung der Zeit hingestellt wird, hat schon der begeistertste Anhänger Hegels, Strauss, für überholt angesehen, indem er sich zu dem Geständnis herbeiliess, wenn man die Tätigkeit Christi gegenüber der der Gemeinde in der Stiftung des Urchristentums als untergeordnete betrachte, so heisse das den Unterschied intensiver Grösse von extensiver übersehen und, der belebenden Kraft gegenüber, der

Masse zu viel Ehre erweisen. Selbst wenn die messianischen Geschichten, welche die Evangelien von ihm erzählen, ihrem Inhalte nach bereits im Mythus seines Volkes vorhanden waren und er ihnen nur einen idealeren, milderen, den christlichen Geist eingehaucht hätte, so bliebe dennoch nach richtiger Schätzung Jesus der bei weitem überwiegende Anteil an der Ausbildung des neutestamentlichen Inhaltes. Allein so stehe es nicht, dass nahezu alle evangelischen Geschichten als vor ihm in der messianischen Hoffnung vorhanden oder nach ihm in der Gemeinde gedichtet anzusehen wären, welches letztere übrigens schon eine mittelbare Produktion Jesu selbst wäre. Ein nicht unbedeutender Teil jener Erzählungen bleibe auch für die Kritik in historischem Werte, und nehme man die synoptischen Reden hinzu, so werde selbst auch der nur auf die Masse reflektierenden Betrachtung das Verhältnis zwischen demjenigen in den Evangelien, was Christo selber, und dem, was der jüdischen Erwartung oder der Begeisterung der Gemeinde angehöre, sich ganz anders stellen, abgesehen davon, dass aller Erzählungsstoff ohne die Person und die Reden Jesu niemals die Stiftung der Kirche würde zustande gebracht haben.

Indem die Drews'sche Propaganda den Hegel'schen Satz wenigstens für das religiöse Gebiet repristinieren will, dass Denken und Sein identisch sind, dass der Mechanismus des Denkens im einzelnen Subjekte nicht weniger und nichts geringeres sei, als die grosse, schöpferische Weltmaschine selbst, dass das Subjekt nur in seine eigenen Tiefen zu blicken braucht, um darin wie in einem neu entdeckten Schatz alle Diamanten in selbstleuchtendem Glanze strahlen zu sehen, scheint sie, wie Krieck es tut, für das Ideal „der ethisch wertvollen, wohltätigen, das Gute schaffenden Persönlichkeit" einzutreten. Allein dem ist nicht so. Der Gedanke, der im Mythus, die Geschichte selbst erst schaffend und gestaltend, als die Urmacht waltet, ist kein rein geistiger Gedanke und keine persönliche Macht; er ist nur die Wiederspiegelung der sozialen und religiösen Nöten der Gemeinde. Diese kulturellen, sozialen, religiösen „Nöte" der Gemeinde im Wechselverhältnis zur ganzen Umgebung sind des Mythus letzter Sinn. Was ist also des Liedes letzter Klang, wenn nicht Sozialismus und — Materialismus?

Die Kirche muss sich bedanken für die Anerkennung, welche sie von der Drews'schen Propaganda von solchen Gesichtspunkten

aus erhält. Krieck sagt: „Konsequent ist nur das omnium dubitare . . . Das Feste, auf das die Geschichte des Urchristentums aufgebaut werden muss, das ist sein Ergebnis, die Kirche. Aus ihrem Wesen gewinnt man die Erkenntnis ihrer Grundlagen, die Methode für die Erkenntnis des Urchristentums, dessen natürliches Produkt, nicht Abfall und Verdrehung sie ist. Mag es Weinel unbequem sein, mag er es eine petitio principii nennen, die katholische Kirche mit dem Christentum als eins zu setzen; hier und nur hier ist der feste Punkt, auf den sicher zu bauen ist.“ Die protestantische Kirche ist ihm dabei überall nur das unglückliche, zwiespaltige Nachbild der katholischen. Nichts, was ihren Inhalt und Zweck ausmacht, ist auf ihrem eigenen Boden gewachsen.

Was sollen solche Aussprüche, wenn uns Krieck sofort wieder versichert: „Was die Kirche in sich aufnimmt, ist schon innerlich tot. Ich nehme keinen Anstand, zu behaupten, dass das echt evangelische Christentum heute wie zu jeder Zeit ausserhalb der Kirche in den freien Konventikeln und Sekten lebe.“ (4) Hier wird der statuarischen Orthodoxie und Kirchlichkeit (Krieck, der Theologenverächter, gibt das Harnack'sche Wort „statutarisch“ dutzendmale mit „statuarisch“ wieder!) höchstens eine konservative Bedeutung, die Erhaltung der historischen Kontinuität, zuerkannt; und merkwürdig, später hören wir wieder, mit der Kluft, die der Theologe zwischen seinem Wesen des Christentums und der Kirche, ja sogar den allerersten, christlichen Anfängen, der Anschauung der Jünger befestigt, zerstöre er — die historische Kontinuität und schlage dem obersten methodologischen Prinzip der Geschichte ins Gesicht (53). Er stimmt dann wieder Lessing bei, welcher in den Mystikern die ersten Strahlen seines Evangeliums findet. Die echte Religion der Innerlichkeit hat in ihren Anfängen und ihrer Blüte sich gegen die Kirche behauptet.

Wie lösen sich solche Widersprüche, dass einerseits die Unterscheidung der individualistischen Theologie zwischen Wesen des Christentums und Kirche dem obersten methodologischen Prinzip der Geschichte ins Gesicht schlagen und dann doch wieder das — echte Christentum, das evangelische Christentum stets ausserhalb der Kirche gelebt haben soll, nachdem doch Jesus gar nicht gelebt hat und die Evangelien der nackte Ausfluss der kirchlichen Gemeindeanschauung sind und sonst gar nichts? Auch hier zeigt sich der Rest des ursprünglichen

Hegelianismus, welcher Christentum und Philosophie des Absoluten für identisch erklärte. Diese Illusion hat der linke Flügel seiner Schule zerstört, und Niemand hat diese Tatsache energischer bekräftigt als E. v. Hartmann. Weil man aber mit Drews von den „ungeheueren Segnungen des Christentums" sprechen will aus Gründen der historischen Kontinuität, so nennt man echtes, evangelisches Christentum, was stets ausserhalb der Evangelien und der Kirche gelebt hat. Wozu aber hier eine „historische Kontinuität", wenn die Geschichte aus der Religion völlig auszuschalten ist?

6. Steigende Anerkennung des Wertes der Persönlichkeit in der modernen Geschichtsphilosophie

Es wäre ganz verfehlt, anzunehmen, dass die Funde und Ausgrabungen auf dem Boden des alten Orients, welche uns in neuerer Zeit die vorderasiatische Kultur erschlossen haben, die eigentliche Veranlassung der radikalen Christuskritik eines Drews und anderer Laienforscher geworden seien. Keine der Thesen dieser Kritik ist erst durch die neuesten Forschungen ins Dasein gerufen worden. Alle Hauptpositionen dieser Kritik reichen bis vor die Mitte des letzten Jahrhunderts zurück. Auch Drews sieht sich in der dritten Auflage der „Christusmythe" veranlasst, zuzugestehen, die Fortschritte auf religionsgeschichtlichem Gebiete seien gar nicht einmal so gross, wie er früher glaubte annehmen zu dürfen. Im Grunde habe in dieser Beziehung die moderne Wissenschaft nur Erkenntnisse wieder ans Licht gezogen und Einsichten in einen neuen Zusammenhang gerückt, die bereits das 18. Jahrhundert in Dupuis und Volney besessen habe. Besonders aber in den zwanziger und vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts sei die von der Theologie unabhängige Forschung bereits auf dem Standpunkte angelangt, der heute wieder von den fortgeschrittensten Gelehrten vertreten werde. Wenn aber Drews meint, die Revolution von 1848 und die daran sich schliessende Reaktion habe die gewonnenen Einsichten wieder verschüttet, so ist das durchaus falsch. Vielmehr war es der Zusammenbruch des Hegel'schen Systems, welcher die philosophischen Voraussetzungen jener Theorien wegfegte. Wenn Drews als seine Vorläufer nur Gfrörer, Lützelberger, Ghillany, Nork nennt und von Strauss schweigt, so ist das daraus begreiflich, dass gerade Strauss, der Führer der ganzen Kritik, durch

Abfall von der Schule deren Prinzip ad absurdum geführt hat, während er ursprünglich dieses Prinzip bis hart an die äussersten Grenzen der Möglichkeit ausgebaut hatte.

Die ganze Entwicklung der Christuskritik stellt sich uns dar als eine konsequente Auswirkung des Satzes von Lessing, dass zufällige Geschichtswahrheiten nicht die Stütze notwendiger Vernunftwahrheiten bilden können. Hatte die Aufklärung diesen Satz rein kritisch verwertet, so erhielt er durch Hegel seinen spekulativen Unterbau in der doppelten Thesis: 1. dass der Weltprozess eine blosse Denkbewegung und die Baumeister der Weltgeschichte lediglich Handlanger der Idee seien; 2. dass in monistischem Sinn „die Geschichte nur das Wechselspiel endlicher Kräfte, der Lebensgang der Menschheit nur die organische Abwicklung der in Wesen und Anlage des Menschen schon beschlossenen Potenzen“ ist, so dass der Wechselverkehr eines in sich reichen Gottes und eines durch die Offenbarungen dieses Gottes über die erste schöpferische Setzung hinaus in die Unendlichkeit sich bereichernden Menschengeschlechtes von vornherein ausgeschlossen erscheint.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat schon Luthardt mit Recht betont: „Die Frage ist nicht Dogma und Geschichte — vielmehr die Frage ist die Frage der Gegenwart überhaupt, das ist die Frage der Offenbarung, des Wunders, des Übernatürlichen, nur übertragen auf das Gebiet des Lebens Jesu.“

An dieser Stelle können nicht die beiden Weltanschauungen gegen einander abgewogen werden, welche die streitenden Heerlager vertreten, sondern nur die Methode der Geschichtschreibung, welche zugrunde gelegt wird. Hegels System ist in der Anwendung auf die Naturwissenschaft zerbrochen. In der Geschichtschreibung hat es verhältnismässig am längsten in der Theologie sein Dasein gefristet. Wenn Drews meint, die Annahme eines historischen Jesus sei der letzte Rest theologischer Dogmatik, so dürfte dieser Vorwurf auf jene zurückprallen, welche in der Anwendung einer auf allen anderen Wissenschaftsgebieten abgelehnten Methode auf das Christentum der Welt eine völlig neue Entdeckung der Wissenschaft ankündigen.

Der konkrete Monismus rühmt sich zwar, in der Schätzung der Individualität und Persönlichkeit den abstrakten Monismus überwnnden zu haben, welcher die Vielheit der Objekte als einen blossen Schein erklärt. Allein auch nach diesem konkreten

Monismus ist das Bewusstsein nur ein subjektiv gefärbtes Abbild der objektiv, göttlich gesetzten Erscheinung. Das Ich ist nach Drews und Hartmann nicht etwas unmittelbar für sich bestehendes Reales, sondern nur eine relativ konstante Gruppe von Partialfunktionen des Absoluten, welche durch eine bestimmte Idee zusammengehalten werden. Das Ich ist eine Erscheinung wie der Regenbogen in der Wolke; wie dieser ist es geboren aus dem Zusammentreffen von Verhältnissen, wird ein anderes in jeder Sekunde, weil diese Verhältnisse in jeder Sekunde andere werden, und zerfliesst, wenn diese Verhältnisse sich lösen. An der Stelle dieses Regenbogens kann einmal ein anderer stehen, der ihm völlig gleicht. Nur die Sonne strahlt immer, die auch in dieser Wolke spielt. Nur das Unbewusste waltet ewig, das auch in diesem Hirn sich bricht.

Also, was die relativ konstanten Tätigkeitsgruppen des Absoluten, die Erscheinungsindividuen, zusammenhält, sind Ideen, und die ganze Realität der Welt besteht darin, dass die ideellen Momente zugleich Inhalt von Willensakten sind. Letztere Zutat zum Hegel'schen System ist offenbar ohne Belang, wo es gilt, die Quelle des Christentums ganz und gar aus religionsgeschichtlichen Elementen zu erklären. Auch von diesem Standpunkte aus ist die Idee das Wesentliche, die geschichtliche Tatsache nur ein verschwindendes Phänomen, der blosse Durchgang der ewigen Idee, welche das Wesen und der Glaube der Menschheit ist.

„In welcher Weise", so frug Keim mit Recht, „sind die Vernunftwahrheiten, die Menschheitsideale in der Menschheit wirklich belebt und zu sittlichen Impulsen und Taten geworden? Die Geschichte weiss nichts davon, dass der kategorische Imperativ Kants oder das sittliche Musterbild der idealen, humanen Menschheit die Welt irgend einmal zur sittlichen Leistung in Zug und Bewegung gebracht... Grosse nationale und menschheitliche Erhebungen, Bezwingungen von stumpfsinniger Tatlosigkeit, von lähmendem Schuldgefühl, von sittlicher Ohnmacht und Verzweiflung, weltgestaltende, sittliche Taten, die Weltkraft des Christentums zumal, sie sind nicht von einer blossen Erweckung des Vernunftideals, sondern nachweislich immer von bestimmten, grossen, erlebten und geglaubten Tatsachen ausgegangen. Es ist hohles Vornehmtun, milder geredet, einseitiger Intellektualismus nach einer neuen Seite, der es wagen kann, die sittliche Idee von ihren berufenen Trägern und dem Tatsächlichen, welches

sie umgibt, abzuschälen, wenn auch nur nachträglich und für die Zukunft, deren Helle und Höhe der ganzen Vergangenheit bis gestern und heute spotten soll; ein schwindelndes Experiment, das nötig hätte, ehe es grosse Worte macht, seine ersten Proben zu zeigen, und das sich entschuldigt nur durch die grosse Selbsttäuschung, als ob mit dem Aufgange des sittlichen Ideals im Menschengeiste die Wirklichkeit immer schon von selbst sich setzen würde. Nein, die geschichtlichen Träger, und nicht die Idee vor allem, so lebendig sie selbst auch mit oder ohne religiöse Einfassung die Geister ergreifen mag, sie sind durch ihre Person, ihre Gaben, Stiftungen, Verheissungen die schöpferischen Mächte. Aus der nach Fichte so sehr unnützen Beschäftigung, das Andenken des Weges sich zu wiederholen, auf dem man zu dem Ideal gekommen, von Stiftern und von Tatsachen zu leben, ist der Bau einer Weltsittlichkeit bis zum heutigen Tag zu Stand gekommen".

Aber nicht bloss von theologischer Seite ist seit Schleiermacher der Kritik entgegengehalten worden, dass die Religion mehr als das Wissen auf Mitteilung persönlichen Guts, auf persönliches, liebewerbendes Handeln und Leiden für die Menschheit sich gründe, dass in Persönlichkeiten allein das religiöse Grundverhältnis, die Einheit zwischen Gott und Mensch, sich verkörpern könne, auch philosophischerseits ist in der allgemeinen Geschichtsauffassung eine starke Reaktion zu Gunsten des Rechtes der Persönlichkeiten und der individuellen Tatsachen erfolgt. Dafür mögen einige Beispiele als Beweis genügen. Schon Hermann Lotze trat scharf der idealistischen Geschichtsauffassung entgegen. Er zerriss mit scharfer Hand den Hegel'schen Begriff des Gemeindebewusstseins als des Hauptfaktors der Geschichtsbildung. Die Entstehung jedes geistigen Gemeindebesitzes, so zeigte er am Beispiel der Sprache gegenüber den üppigen, linguistischen Theorien der Hegel'schen Schule, setzt einen Zeitraum voraus, in welchem durch wechselseitiges Aneignen, Aufgeben und Anbequemen die von den Einzelnen erzeugten Beiträge zu einem zusammenhängenden Ganzen verschmelzen. Nur die einzelnen lebendigen Geister sind die wirksamen Punkte im Lauf der Geschichte. Alles Allgemeine, das sich verwirklichen und zu einer Macht werden soll, muss erst in ihnen sich zu individueller Lebendigkeit verdichten. Diese Bemerkung sei alltäglich, und doch sei man im Unverstande soweit gekommen,

als dächte man im Beginn der Sprache die einzelnen Worte wie Schneeflocken aus der Atmosphäre eines allgemeinen Bewusstseins auf die Häupter der Einzelnen herabfallend, oder als könnten Kunstwerke, volkstümliche Dichtungen wie Wölkchen am Himmel entstehen und sich durch formlose Dünste von selbst vergrössern. Nun kann gewiss keine individuelle Kraft sich zur Geltung in der Geschichte bringen, wenn sie nicht versteht, irgend eine der allgemeinen Triebfedern zum Handeln und einige der Neigungen zum Leiden, welche die menschliche Natur einschliesst, sich dienstbar zu machen. Aber ebensowenig sind die kraftvollen Menschen, die erfinderisch oder mit hartnäckiger Willensstetigkeit in den Gang der Geschichte entscheidend eingegriffen haben, nur die Kinder und Ausdrücke ihrer Zeit gewesen. In den meisten Fällen hat jener allgemeine Geist der Menschheit, dessen organische Entwicklung wir preisen, es nur bis zu dem Gefühl des vorhandenen Druckes, der sehnsüchtigen Stimmung und dem frommen Wunsche der Änderung gebracht. Er hat die Aufgaben gestellt; aber die Erfüllung dieser Wünsche und die besondere Gestalt dieser Erfüllung ist das Verdienst und die Tat weniger Einzelner. In anderen Fällen ist nicht einmal das ohnmächtige Gefühl des Bedürfnisses vorangegangen, sondern erst die gelungenen geistigen Bestrebungen Weniger haben den trägen, verständnislosen Widerstand der Masse mühsam bezwungen und ihr neue Ziele ihrer Bewegung gegeben. Die geschickte Berechnung weitsehender Geister hat oft selbst eine tief aufgeregte Flut der Stimmung ganz ihr ursprüngliches Ziel vergessen lassen und sie lange Zeit künstlichen Zwecken dienstbar gemacht. Vorstellungsweisen, unter günstigen Umständen von grossen Talenten geltend gemacht, haben Jahrhunderte lang mit unglaublicher Zähigkeit dem Fortschritte widerstanden. Kunstformen, ohne ewig geltende Berechtigung von erhabenen Geistern ausgebildet, haben im Widerspruch mit dem inzwischen veränderten Gemütsleben der Menschheit ihre Herrschaft fortbehauptet. Was so in der beobachtbaren Geschichte zu Tage liegt, nehmen wir auch für die Erklärung ihrer Anfänge in Anspruch.

Die Keime der Bildung sind nicht, wie der Aufwuchs eines jungen Waldes, mit organischer Notwendigkeit und Regelmässigkeit auf grossen Flächen zugleich aufgeschossen, sondern der irrende, unfähige, unschöpferische Drang der Gesamtheit hat durch die glücklichen Griffe einzelner seine ersten deutlichen

Ziele und seine ersten, weiter führenden Befriedigungen erhalten. Lotze führt diese Gedanken durch auf dem Gebiete der Kultur, wo alle ferneren uud höheren Hilfsmittel sich an die Namen einzelner Entdecker knüpfen, auf dem Gebiete des grossen Güterverkehres und des Systems unserer Bedürfnisbefriedigung, wo die geltenden Gesetze eine Tat der Wissenschaft und des schöpferischen Talentes Einzelner sind, auf dem Gebiete des sozialen und politischen Lebens. Hier überall hat das Leben sein Zeitalter der Heroen. „Kaum brauchen wir endlich hinzuzufügen, dass zwar oft unklare Formen der Schwärmerei von dunklem Ursprung, aber nie Religionen in der Geschichte ohne persönlichen Stifter erscheinen. Auch hier fällt die Erfüllung von Bedürfnissen, die unter ähnlichen Verhältnissen gleichartig in der gleichartigen Masse der Menschheit entstehen, der gesammelten Kraft einzelner Geister zu."

Gegenüber der Art, wie die Hartmannschule die theologische Methode in der Erforschung des Urchristentums als rückständig verschreien will, ist von Interesse ein Umschwung in der historischen Methodologie, wie er, grossenteils bei Bernheim berücksichtigt, speziell an die Namen der Philosophen Rickert und Windelband sich knüpft, deren Resultate der Theologe Tröltsch metaphysisch zu unterbauen sucht. Dieser Umschwung hatte, wie Tröltsch richtig bemerkt, in den klassischen Leistungen der praktischen Geschichtschreibung sich längst vollzogen, bevor philosophischerseits die inneren Gründe des neuen Verfahrens aufgedeckt wurden. Naturwissenschaftliche, d. h. mathematisch mechanistisch kausale Begriffsbildung war das Ideal der Aufklärungsperiode und war, wie Cohen zeigte, auch das Ideal Kants. Diese Begriffsbildung war tatsächlich auch das treibende Agens in der Hegel'schen Dialektik, wie das Ausmünden der ganzen Schule in der Marxistischen Geschichtschreibung genügend beweist. Die naturwissenschaftliche oder nomothetische Methode hat von allem Einmaligen, Individuellen, Qualitativen abzusehen und nur das Allgemeine zu suchen. Der eigentliche Charakter dieser naturwissenschaftlichen Begriffsbildung ist die völlige Austilgung alles Einmaligen und Besonderen, die völlige Reduktion alles Bewusstseinsinhaltes auf etwas Allgemeines, immer und überall Geltendes. Das Wesen dieser Methode ist die Ignorierung einer Seite der Erfahrungswelt; das Individuelle und Qualitative ist aus der Erfahrung beseitigt und die Erfahrung um-

geformt zu Begriffen, die, wie Tröltsch hervorhebt, gar keine Wirklichkeit darstellen, sondern nur Mittel zu ihrer Ordnung und Beherrschung. Der Grundfehler Hegels war, dass er diesen Tatbestand nicht erkannte. Die von der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung ausgemerzte Seite der Erfahrung, das Individuelle, verlangt aber ebenfalls eine gedankliche Bearbeitung, und diese Bearbeitung des Tatsächlichen, begrifflich Irrationalen ist die wesentliche Aufgabe des historischen Denkens. Die historische oder idiographische Begriffsbildung muss das Charakteristische und Interessierende der Mannigfaltigkeiten zum Organisationsprinzip haben. Der organisierende Gedanke ist hier dasjenige, was eine Reihe einzelner, individueller Vorgänge zu einem unteilbaren Ganzen zusammenhält, d. h. der Begriff des Wertes, den sie für das menschliche Bewusstsein haben. Die historische Methode geht auf das Individuelle und Eigentümliche, weil in diesen einmaligen Vorgängen allein die Werte des Bewusstseins gestaltet und empfunden werden. Welchen Sinn hätte es, die Welt nomothetisch zu übersehen, wenn nicht diese relative Übersehbarkeit und Beherrschbarkeit gerade für die Verwirklichung der Werte des Bewusstseins eine notwendige Voraussetzung wäre? Also das wesentliche Objekt des historischen Denkens ist das Einmalige, Besondere, Individuelle, weil erst in der individuellen Wirklichkeit mit ihren besonderen und einmaligen Zusammenhängen die Möglichkeit verschiedener Wertungen und das Bedürfnis nach Entscheidung zwischen ihnen hervortritt. Hegel, so urteilt Tröltsch treffend, hat das nomothetisch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgültigen Ziel des idiographisch Besonderen gemacht und damit die ganze Geschichte zur wertlosen Vorstufe der Realisation des allgemeinen Begriffs herabgedrückt. Damit wird das Einzelne geopfert. Es ist nur so lange interessant und wesentlich, als es zur Gewinnung oder Illustrierung des allgemeinen Begriffes dient. Auf religiös christologisches Gebiet übertragen, ergab dies den Satz: die Tatsache ist ein verschwindendes Phänomen, blosser Durchgang der ewigen Ideen ohne eigene ewige Bedeutung für die Menschheit. Dieser Kanon, den Drews in der äusserst möglichen Pointierung von Hegel und Strauss übernommen hat, fällt mit der in der neueren Geschichtschreibung als notwendig erkannten Methode einer Spaltung des Denkens in ein nomothetisches und idiographisches, mag man auch die erkenntnis-

theoretischen Voraussetzungen von Windelband und Rickert nicht teilen.

Von allen neueren Philosophen ist keiner der durch den deutschen Idealismus begründeten, einseitigen Geschichtsauffassung mit klarerem Blick entgegengetreten, als R. Eucken. Nur durch die Bewegung der Geschichte, sagt er, können wir des Ewigen, in dem unser Wesen wurzelt, uns voll bemächtigen. Die ewige Ordnung, in der unser geistiges Wesen nach der Grundauffassung alles wahren Idealismus gegründet sein muss, erschliesst uns ihren Inhalt nur durch Arbeit, Kampf und Erfahrung der Geschichte hindurch. Dadurch wird die begründende Tatsache zum allerschwersten Problem. Dieser Grundauffassung entsprechend wird auch die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte, zumal in der Religion, hoch eingeschätzt. Nirgends ist die Schranke aller Anhäufung von blossen Durchschnittsleistungen augenscheinlicher als in der Religion; nirgends erscheint das Grosse mehr als ein unmittelbares Durchbrechen, als eine Offenbarung einer höheren Ordnung. Wohl gehört zu ihm eine geschichtliche Umgebung, welche die nächste Art seines Wirkens eigentümlich gestalten hilft. Seine geistige Substanz aber wird damit nicht ein blosses Erzeugnis der Zeit; eher steht sie zu dieser in direktem Gegensatz und erhebt sie auf eine ihr sonst unerreichbare Höhe. In einer Zeit wilder Parteikämpfe und raffinierter Kultur hat Jesus eine Welt tiefen Friedens und reiner Kindlichkeit nicht nur verkündet, sondern in sich verkörpert. Das Grosse am Grossen waren hier nicht einzelne Lehren, Gefühle und Forderungen; alle derartigen Lebenserscheinungen mochten auch sonst in der Zeit vorhanden sein; von hier aus angesehen kann das Grosse eine blosse Zusammenstellung scheinen, wie kleinkluger Scharfsinn es als solche nachzuweisen nicht müde wird. Aber wenn es gar nichts anders als eine Zusammenfassung war, wie kam es, dass von dem besonderen Punkte — denken wir nur an die Anfänge des Christentums — eine so gewaltige Bewegung ausging, dass hier alte Ideale zerbrachen und neue entstanden, dass das bisherige Gleichgewicht des Lebens einer Erschütterung verfiel und die bisherigen Masse unzulänglich wurden, dass eine gewaltige Sehnsucht und eine stürmische Unruhe über die Menschheit kam, die nach Jahrtausenden noch nicht aufhören will? Das bezeugt doch wohl, dass sich hier neue Tiefen erschlossen, neue Be-

wegungen in Fluss kamen, ja das Ganze einer höheren Ordnung eine wunderbare Nähe und Vertrautheit und zugleich eine überwältigende Kraft und Eindringlichkeit erhielt. Erkennen wir in dem Grossen auf religiösem Gebiete eine unvergleichliche Einheit, die den ganzen Umkreis des Lebens eigentümlich gestaltet, so kann einer solchen Ur- und Grundtatsache alle Schärfe der historischen Kritik nichts rauben; diese selbst kann ihr Vermögen überspannen, wenn sie die Einheit aus der Vielheit, das Beisichselbstsein aus seiner Umgebung, das Schaffen aus seinen Bedingungen ableiten möchte, wenn sie übersieht, dass die einzelnen Stücke des Scheiterhaufens zusammenlesen noch nicht den Funken des Geistes erzeugen heisst, der allein ihn in Flammen zu setzen vermag. Alles in ein einziges Kausalgewebe bringen, das bedeutet mit seiner Nivellierung des Daseins eine Zerstörung nicht nur der Religion, sondern aller naturüberlegenen Geistigkeit und damit aller echten Geisteskultur.

In Jesus tritt uns nach Eucken eine neue Art des Lebens und Seins entgegen, bei der ein einziger Hauptzug, nämlich ein einzigartiges Verhältnis zu Gott, alle Mannigfaltigkeit beherrscht und gestaltet. Dass durch ein blosses Zusammenrinnen von Meinungen und Stimmungen der späteren Geschlechter, etwa als ein Niederschlag mechanisch sich summierender Massenwirkungen ein solcher Typus des Lebens habe entstehen können, das behaupten kann nur, wer in dem Grossen nur eine Ansammlung von Kleinerem sieht und damit seine innere Einheit, seine unvergleichliche Eigentümlichkeit, sein charakteristisches Wesen preisgibt. Ist also ohne irgend welches ursprüngliche Grosse und irgend welches Schaffen aus Einem Gusse nicht auszukommen, so müssten wir in der Nähe des bisher verehrten, nun aber bestrittenen Grossen eine bis dahin unbekannte Grösse annehmen, einen verborgenen Stern, der auf jenes andere sein Licht zurückgestrahlt hätte. Wäre dies nicht ein noch grösseres Rätsel als das, zu dessen Lösung es dienen soll?

Wird aber in einer anderen Wendung des Zweifels nicht die Zuverlässigkeit der Berichte bestritten, sondern dieses, dass sie uns etwas schlechthin Ursprüngliches ersehen lassen; wird behauptet, dass die Gedankenwelt Jesu kaum irgend etwas völlig Neues, Überraschendes, Frappierendes enthalte, was nicht die Forschung immer mehr als übereinstimmend mit gleichzeitigen oder unmittelbar vorangehenden griechischen und jüdischen

Denkern entdecke, so ist damit das höhere Problem aufgerollt, wie sich überhaupt auf geistigem Boden grosse Leistungen oder vielmehr Schöpfungen zu ihrer Umgebung verhalten. Die Beantwortung dieser Frage hängt weit weniger an der Beobachtung von Punkt zu Punkt, als an der prinzipiellen Fassung des Geisteslebens. Wer ihm keine Selbständigkeit zuerkennt und es zugleich den sonstigen Verkettungen des Geschehens einordnet, der wird auch in jenen grossen Leistungen nichts wesentlich anderes sehen, als ein Mehr des Durchschnitts und Alltags; dass jene Preisgebung der Selbständigkeit einen Verzicht auf alle der menschlichen Meinung überlegene Wahrheit enthält, und dass sie den Menschen einem zerstörenden Relativismus preisgibt, ist uns klar geworden. Wer aber jene Selbständigkeit anerkennt, und wem sich zugleich das Auge für das Eigentümliche des Grossen schärft, der kann über seinen weiten Abstand von allem Durchschnitt der Umgebung nicht im mindesten zweifelhaft sein. Denn es vollzieht eine völlige Umkehrung des gewöhnlichen Standes. Was dort eine blosse Zutat zu einem andersartigen Geschehen bildet, das wird hier als ein völliger Selbstzweck ergriffen und behandelt. Was dort in trüber Vermengung mit anderem und fremdartigem blieb, das gelangt hier zur klaren und kräftigen Aussprache seiner Natur. Was dort über den Punkt der Erscheinung nicht hinauswirkte, das kann hier ins Unermessliche bewegen und gestalten, das kann, in den Mittelpunkt gestellt, das Ganze der Gedankenwelt verwandeln und das Leben zu neuer Höhe erheben. Wenn nun kühle Beobachter kommen und mit emsigem Fleisse aufspüren, dass für die einzelnen Gedanken sich oft, ja meist, Anklänge, ja Übereinstimmungen bei Früheren nachweisen lassen, stellt das nicht bei der scheinbaren Annäherung die Überlegenheit des Grossen erst recht in volles Licht, die ihm eigentümliche Synthese, den unvergleichlichen Charakter, den es dem Ganzen verleiht, und womit es auch aus den einzelnen Punkten Grösseres macht, die bewegende Triebkraft, die den ganzen Umkreis aus träger Ruhe in Fluss bringt? Was aber für alle Gebiete geistigen Schaffens, das gilt in ganz besonderem Masse für die Religion. Denn wo immer sie in dem echten und strengen Sinne genommen wird, den sie fordern muss, da befindet sie sich in weitestem Abstand, ja in schroffem Widerspruch zum Durchschnittsleben. Für dieses Leben ist ihre unsichtbare Welt eine ferne und mühsam erschlossene. So ist

es etwas Gewaltiges und Wunderbares, wenn es gelang, diese Umkehrung zu vollziehen und die unsichtbare Welt dem Menschen glaubwürdig, überzeugend, ja zwingend zu machen, ihr jene überwältigende Einfalt und Nähe zu geben, dass der Mensch für sie zu leben und zu sterben vermag. Solche Wandlung hat sich immer in einzelnen Persönlichkeiten vollzogen. Dass in dieser Weise Jesus gewirkt hat, dass er das Unmögliche möglich, wirklich, notwendig machte, das steht ausser Zweifel.

Das Vorwalten der nicht nur von dieser starken philosophischen Strömung, sondern auch von der Geschichtschreibung der neueren Zeit auf profanem Gebiet längst verlassenen, Hegelschen Methode ist geradezu die Signatur der radikalen Christuskritik in ihrer religionsgeschichtlichen Seite. Wundt bezeichnet es mit Recht in seiner Völkerpsychologie als das Grundgebrechen der wissenschaftlichen Mythologie in der Gegenwart, dass sie einerseits den Bereich ihrer Forschung über alle möglichen Beobachtungsgebiete ausdehnt, über die grossen Religionssysteme so gut wie über die Volksbräuche und den Volksaberglauben der Naturvölker, andererseits aber eine psychologische Fundamentierung ihrer Theorien ablehnt. Gerade um des exakten Charakters ihrer Forschung willen sucht besonders die von der Philologie herkommende Gelehrtengruppe alle psychologische Erklärung auszuschalten und nur Tatsachenmaterial anzuhäufen. Sie setzt dabei voraus, dass eine vollständige Sammlung der Tatsachen ihre Deutung in sich selber trage. Je vollständiger die Reihe der Erscheinungen zugänglich, um so mehr sei auch ihre kausale Verbindung gegeben. Allein diese Theorie, sagt Wundt mit Recht, widerlegt sich von selbst, indem die betreffenden Untersuchungen eben doch über die den Mythenbildungen zugrunde liegenden, seelischen Motive Vermutungen aufstellen, die auf Theorien beruhen, welche ausserhalb ihres Bereiches liegen.

Nichts ist aber greifbarer in den Werken der auf die Christologie übergreifenden, mythologischen Forschung, als dass ihnen die doppelte Voraussetzung aus der Hegel-Marxschen Methode zugrunde liegt: erstens, dass alle Erscheinungen vom untersten Naturmythus bis zur obersten Geistesreligion eine kausal zusammenhängende Stufenfolge notwendiger Entwicklungen darstelle; zweitens, dass das innere Wesen dieser Entwicklungen durch allgemeine, das Gemeinsame derselben herausstellende Begriffe er-

schöpft werde. Das erste Axiom dieser Methode zeigt sich in dem bei Laien und theologischen Forschern hervorgetretenen Bemühen, die Entstehung selbst des paulinischen Christentums aus der Annahme zu erklären, dass beim Verfall höherer Religionen Triebe und Keime niedriger Entwicklungsstufen, die auf höheren Stufen verschwanden, wieder emporschiessen, dass speziell die christliche Sakramentsmystik aus dem Völkerchaos des zerfallenden Römerreiches emporgetaucht sei als Rest längst abgestorbener elementarer Naturreligion. Diese naturalistische Grundauffassung zeigt sich in dem Programmsatz zahlreicher religionsgeschichtlicher Forscher, dass es bei der Erforschung der Religionen nicht in erster Linie auf die Erfassung der abgeklärten Vorstellungs- und Begriffswelt, der biblischen Lehrbegriffe, Dogmen und Theologumenen ankomme, dass der breite Strom des religiösen Lebens der Masse in einem anderen Bette fliesse, als man ihn bisher gesucht, in dem Bette der Stimmungen und Phantasien der oft schwer kontrollierbaren Erfahrungen und Erlebnisse primitivster Art in Sitte, Brauch und Kultus. Zwar werden die theologischen Forscher, wenn sie das Atavistische, Drastische, Ursprüngliche in der Religionsgeschichte betonen, von einer Erwägung geleitet, welche zunächst von der Hegelschen Methode wegzuführen scheint. Indem sie das Denken auf das ursprüngliche, religiöse Erlebnis lenken, und dieses, nicht dessen Niederschläge in Institut und Lehre, erforschen wollen, scheint einer idiographischen oder eigentlich individualistischen Betrachtung der Weg geebnet zu sein. Man will, wie Bousset sagt, statt dem Laufe des Flusses zu folgen und dessen wohltätige oder zerstörende Wirkung auf die Umgebung zu beobachten, dem Rauschen und Sprudeln der Quelle dort lauschen, wo sie aus geheimnisvoller Tiefe der Erde entspringt. Allein diese Aufgabe ist mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden, und von einer wirklichen Inangriffnahme derselben kann, so lange die Mythenpsychologie noch in den Windeln liegt, gar keine Rede sein. Aber selbst Bousset gibt den eigentlichen Grund an, weshalb bisher die religionsgeschichtliche Forschung gerade auf dieses Gebiet der Unterströmungen im religiösen Leben sich wirft, dessen, was die Masse bewegt, des Unformulierten, des nicht bewusst, sondern unbewusst in Sitte und Kultus Festgelegten. In den begriffsmässigen Formulierungen, in der harten, geprägten Formel stelle sich die einzelne Religion mehr in ihrer Isoliertheit und

Besonderheit dar, während im Leben, was darunter unausgestalteter, daher auch überall gleichartiger flute, sich mehr das Gemeinsame finde. Wenn man nun auf der anderen Seite dieses Prinzip auch auf das moderne, christliche Religionsleben anwendet und nach dem Vorgange eines James und anderer Vertreter des Pragmatismus das Krankhafte, Abnorme, Pathologische in eine Kategorie mit dem Gesunden stellt; wenn man dann als Mittelglied jene gnostischen Gebiete in den Vordergrund schiebt, in welchen der christliche Gedankenstrom mit religionsgeschichtlichen Elementen ringend und durch synkretistisch verschmolzene Völkerbereiche sich wälzend, wenigstens in Sitte und Stimmungswelt noch jahrhundertelang heidnischen Bodensatz mitführte, dann ergibt sich die Methode, welche heute tatsächlich auf religionsgeschichtlichem Gebiete noch herrschend ist. Das individuelle, religiöse Erlebnis erscheint in Hegelschem Sinne vollständig ausgeschaltet; ganz wie auf dem Naturgebiete wird nur das Gemeinsame betont; das Geistige ist ferner nur die Blüte des Naturhaften, nur eine Entwicklung des letzteren, wie in der Marxistischen Geschichtsauffassung. Die christlichen Sakramente sind nur die Wellen eines Stromes, der sich aus der Heidengeschichte in das Christentum gewälzt, wenn auch die Köpfe dieser Wellen beleuchtet sind vom Lichte des Evangeliums. Wird dem Katholizismus der von diesem Standpunkte aus zweifelhafte Dienst erwiesen, dass sein Sakramentsbegriff als mit dem paulinischen voll identisch zugestanden, dagegen des Paulus religiöse Innerlichkeit als mit diesem vorgefundenen, praktisch unentbehrlichen Begriff in unlösbarem Konflikt liegend hingestellt wird, so ist auf sehr kurzem Wege für eine evolutionistische Konstruktion die Verbindung zwischen den entlegensten Punkten der Geschichte hergestellt. So kann man dann auch mit Heitmüller die Scheu der Syrer vor geschwürerzeugendem Sardellengenuss und der Indianer vor dem Essen des Elentieres mit der Anschauung der Korintherbriefe über die Wirkungen des Herrenmahles in Parallele stellen und das Abendmahl des Christentums mit dem rohen heidnischen Blutgenuss der Mexikaner, Beduinen und Thraker in ein und dieselbe religionsgeschichtliche Kategorie einreihen. Wenn dabei selbst so gefeierte Mythologen wie Frazer im 2. Bande seines „Golden Bough“, wie Wundt (II, 3, 705) hervorhebt, Erscheinungen von wesentlich abweichender Bedeutung unter dem Begriffe des „Gottessens“ zusammenfassen,

so sollten Theologen unter einen derartig vagen Begriff nicht die Ideenfülle eines Paulus in diesem Punkte unterzubringen suchen, wenn sie nicht die Ableitbarkeit des höchsten Geistigen aus dem tiefsten Naturhaften als ersten Geschichtskanon anerkennen wollen.

Wie eine solche Methode dazu führt, einen radikal nivellierenden Massstab auf alle religiösen Phänomene anzuwenden, zeigt der Philologe Hermann Usener, der seit 1889 als Erster die religionsgeschichtliche Forschung inauguriert hatte, in seiner Ursprungserklärung des christlichen Trinitätsglaubens. Der auf seinem Gebiete so zartsinnige Forscher suchte mit einem überwältigenden Material selbst aus dem Bereiche der unkultivierten Völker den Beweis zu bringen, dass das christliche Trinitätsdogma aus demselben Keime gewachsen sei, den wir überall in der Völkerphantasie treiben und wuchern sehen. Aus allen Zonen und Jahrhunderten stellt er eine Fülle von himmlischen und höllischen Götterdreiheiten zusammen und findet mit H. Diels den psychologischen Ursprung des Trinitätsdogmas in jener Beschränkung in der Urentwicklung des menschlichen Geistes, wo Drei für das primitive Rechnen die Grenze der Vielheit war. Was also ein Augustinus, ein Thomas, was Hegel und Baur, Lessing und Schelling über dieses Dogma dachten, soll der gleichen, psychologischen Wurzel entspringen, wie die bizarrsten Monstrositäten der mythenbildenden Phantasie z. B. der dreiköpfige Höllenhund. Dass bei einer solchen Religionsvergleichung die gewaltige Geistesarbeit, welche im christlichen Dogma liegt, nicht mit einem Finger angerührt wird, dass die entfernteste, oberflächlichste Analogie genügen muss, um Erscheinungen von inkommensurabler Bedeutung unter die nämliche Kategorie zu bringen, zeigt am besten die Unbrauchbarkeit einer nach dem Urteile Wundts von jeder wissenschaftlichen Psychologie absehenden Mythenvergleichung.

Freilich selbst wo im Sinne Wundts eine exakte Psychologie auf die Mythen angewendet wird, kommt es nicht nur auf die prinzipiellen Voraussetzungen aus dem Gebiete der allgemeinen Weltanschauung an, sondern beim Nichttheologen liegt stets die Gefahr nahe, dass er bei seiner religionsvergleichenden Arbeit von dem geistigen Gehalte der christlichen Dogmen abstrahiert. Dies tritt zu Tage, wenn Wundt die Geburtsgeschichte Buddhas als nach ihrem wesentlichen Gedankengehalt ohne weiteres

identisch mit der biblischen Geburtsgeschichte Jesu nimmt und, so sehr er auch eine historische Beziehung ablehnt, dennoch in vergeistigter Form im Christentum das nämliche psychologische Motiv erblickt. An Stelle des Tieres sei in der christlichen Mythologie der Engel getreten, der als geflügelter Bote Gottes nur in diesem Attribute noch den Seelenvogel andeute, aus dem er hervorgegangen (II, 2, 78). Immerhin bedeutet die von Wundt zum erstenmale klar ausgesprochene Forderung einer exakten, psychologischen Fundamentierung der Mythenforschung einen Hoffnungsstrahl in das Labyrinth der religionsgeschichtlichen Theorien, weil eine gründliche, methodische Klärung der so verschlungenen psychologischen Motive der Mythenbildung einen Vergleich mit den treibenden Gedanken des Christentums erst möglich machen wird.

In einem wichtigen Punkt enthält die Forschungsarbeit, die in dem mächtigen Werk von Wundts Völkerpsychologie vor uns liegt, eine Korrektur des in der christologischen Mythenforschung zumeist angewandten Verfahrens. Sie liegt in dem prinzipiellen Abbruch, welcher der Wanderhypothese getan wird. Diese Theorie, welche aus jeder Analogie zwischen zwei noch so entfernten Mythenkreisen eine historische Abhängigkeit konstruiert, hängt, wie Wundt scharf gesehen hat, in ihren Anfängen eng mit jenen heute längst überwundenen Vorstellungen der Aufklärungszeit von einer irgendeinmal durch Priesterweisheit oder Priesterbetrug vermittelten Erfindung zusammen, mit der sich dann leicht die weitere Vorstellung verbindet, eine solche Erfindung sei ein einziges Mal an einem bevorzugten Punkt der Erde geschehen, um von da aus über die ganze Menschheit sich auszubreiten.

Je nach dem augenblicklichen Gravitationspunkt der ethnologischen Forschung verschiebt die Wanderungshypothese ihre Positionen. Hatte zuerst Benfei alle Märchen und Sagen auf den Heerstrassen der grossen Kulturreligionen von Indien ausgehen lassen, so nahm, als die Aufmerksamkeit der Kulturwelt den ägyptischen Denkmälern sich zuwandte, Julius Braun Ägypten als Ausgangspunkt des grossen Sagengeschiebes an, in welchem das in wenigen kosmologischen Ideen bestehende geistige Grundkapital der Menschheit bis Island und Indien gewandert sei. Seitdem Delitzsch die Aufmerksamkeit auf die Fortschritte der babylonischen Forschungen gelenkt, ist für alle christologischen Mythentheorien einfach selbstverständlich, dass

die Jesuslegende von Babel her in Israel eingedrungen sei. Dabei wird von Theologen und Laien ein Punkt leichtfertig behandelt, welcher gerade der entscheidende ist, der Nachweis, wo im Judentum selbst die Mündungsstelle des Mythus ist. Da das offizielle Judentum dieser Hypothese nicht Stand hält, verzichtet man entweder mit Heitmüller überhaupt darauf, einen bestimmten Punkt dieser Einmündung zu bezeichnen und begnügt sich mit dem Hinweise auf die mit Mysterienbazillen geschwängerte Luft der Zeit und den durch den Zerfall vieler Religionen für ein Wiederaufspriessen alter Keime gelockerten und gedüngten Boden; oder man postuliert mit Gunkel „in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln" ein aus dem Orient schöpfendes, spekulatives Judentum, das uns leider grösstenteils verschüttet sei, oder man rekurriert mit Friedländer auf die wenigstens hellenistisch-philosophische Ideen eines Christuskultes pflegenden zerstreuten Kreise einer häretischen Synagoge; allein wie heikel es um den wissenschaftlichen Beweis für einen Christuskult vor Jesus bestellt ist, zeigt die Tatsache, dass es einer Auktorität wie Smith begegnen konnte, aus Hilgenfelds Ketzergeschichte zum Beweis des vorchristlichen Jesus einen Naassenerhymnus mit dem Namen Jesus abzuschreiben, ohne bei Hilgenfeld zu ersehen, dass dieser Naassenerzweig bereits das Johannesevangelium benützt hat.

Wie mangelhaft aber die Methode der christologischen Mythenforschung ist, zeigt Wundt am Beispiele von Jensens Gilgameschepos, indem er die herrschende Methode der Analogiegruppen und Analogiereihen zum Erweis der Mythenwanderung als unzulänglich darstellt. Ja, Wundt zeigt in klassischer Weise, wie Jensens Werk eine Kombination aller bisher dagewesenen, konstruktiven und spekulativen Mythensysteme darstellt, deren Unzulänglichkeit Wundt nachgewiesen hat, und die er alle als auf Vernachlässigung der psychologischen Gesichtspunkte beruhend verwirft: Himmelsmythologie und Erfindungstheorie, romantisch-symbolistische Auffassung und Wanderhypothese, ja selbst die Entartungstheorie finden sich bei Jensen in Eines vereinigt. All das findet Wundt nicht ausreichend, um die alttestamentliche Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und die neutestamentliche Jesusidee aus dem Gilgameschepos herzuleiten oder gar mit Jensen die Existenz Jesu zu leugnen. Wundt findet bei aller sonstigen Hochschätzung Jensens darin das für viele Richtungen der gegenwärtigen philologischen Geschichtsbehand-

lung charakteristische Merkmal: die stillschweigende, gewissermassen als selbstverständlich betrachtete Voraussetzung, dass die Geschichte des Mythus in einer von unserer heutigen literarischen Tradition nicht wesentlich verschiedenen kunstmässigen Überlieferung beruhe. Indem diese Autoren ganze mythologische Systeme oder zusammengesetzte Legendenreihen als verwandte, auf einen gleichen Ursprung zurückgehende Erzeugnisse zu erweisen suchen, geschieht es unvermeidlich, dass, neben glücklichen Griffen, ihr Scharfsinn Beziehungen entdeckt, die höchst zweifelhaft oder ganz unzulässig sind, oder dass sie tatsächlich Analogien auf einen gemeinsamen Mythenursprung zurückführen, die in unabhängig vorkommenden, psychologischen Bedingungen übereinstimmender Art ihre wahrscheinliche Quelle haben. Wundt betont auf das Schärfste: Wenn es etwas gibt, was die Anthropologie als feststehende Tatsache erwiesen hat, so ist es das, dass die Eigenschaften der menschlichen Phantasie, und dass die Gefühle und Affekte, welche das Wirken der Phantasie beeinflussen, bei den Menschen aller Zonen und Länder in den wesentlichsten Zügen übereinstimmen, und dass es daher keiner alle Grenzen möglicher Nachweisung weit überschreitenden Wanderhypothese bedarf, um die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Grundvorstellungen zu erweisen, während doch die dabei niemals fehlenden Unterschiede der Phantasiegebilde in ihrer Abhängigkeit von Naturumgebung, Rasse und Kultur vielfach direkt auf einen autochthonen Ursprung hinweisen.

Es bedarf gar keines weiteren Hinweises darauf, was es für die christologische Mythenforschung der letzten Jahrzehnte bedeutet, wenn nicht eine oberflächliche Analogie fremder Sagenkreise zur Ursprungserklärung genügt, sondern wenn eine autochthone Entstehung der Christusmythe — auf dem Boden des alten Testamentes erwiesen werden soll. Nach Wundt's methodischen Grundsätzen hängen die meisten dieser christologischen Mythensysteme einfach in der Luft.

Endlich hat Wundt noch einen Fehler in der religionsgeschichtlichen Methode hervorgehoben, welcher tiefer liegt als alle hier hereinspielenden Weltanschauungsfragen. Er selbst hält fast das ganz äussere Leben Jesu für ein Legendengewebe und meint, Niemand könne dem widersprechen, der mit den Wegen der Mythenbildung vertraut und der fortschreitenden Erschliessung der altorientalischen Sagenquellen einigermassen gefolgt sei.

Allein es zeigt sich bei Wundt eine überraschende Übereinstimmung des historischen Taktes mit Strauss. In den äusseren Tatsachen manifestiert sich mehr das Allgemeine. Das Wort ist der individuelle Spiegel der Seele, worin sich trotz aller Analogien etwas Unableitbares, Originales niemals verleugnen lässt. Wie Strauss macht Wundt Halt vor den Reden Jesu. Er bemerkt deshalb gegen Jensen:

„Wenn Jensen dieses Zeugnis der Aussprüche und Reden als ein historisches, nicht aus mythologischen Quellen abzuleitendes anerkennt, aber dabei gleichwohl die Frage nach der geschichtlichen Existenz Jesu auf Grund des legendenhaften Charakters der in den Evangelien überlieferten Lebensgeschichte verneint, so scheint mir das eine ebenso ungerechtfertigte Bevorzugung der äusseren Zeugnisse geschichtlicher Vorgänge vor den inneren zu sein, wie eine solche der Vernachlässigung der psychologischen Gesichtspunkte bei der Mythenvergleichung selbst zugrunde liegt. Jeder, der die uns erhaltenen Fragmente der vorsokratischen, griechischen Philosophen gelesen hat, würde den Heraklit auch ohne das Zeugnis seines Namens aus allen anderen heraus erkennen; und man kann hinzufügen, zu dem Bilde, das wir uns nach diesen Aussprüchen des Philosophen von seinem Charakter und von seiner Weltanschauung machen, würde es wenig beitragen, wenn wir etwa von den politischen Parteikämpfen, innerhalb deren er in seiner Vaterstadt Ephesus gestanden haben mag, und von seinen sonstigen äusseren Lebensverhältnissen etwas mehr wüssten. Wohl aber würde eine noch so vollkommene Beschreibung seines äusseren Lebens die uns erhaltenen Fragmente nicht ersetzen, wenn auch sie verloren gegangen wären. Denn der Wert einer Persönlichkeit, deren Wirken auf geistigem Gebiete liegt, prägt sich vor allem in ihren geistigen Äusserungen aus. Ein Sammler, der, wie Jensen meint, möglicherweise diese Reden aus zerstreuten, sonst unbekannten Quellen zusammengestellt hat, müsste selbst in seinem ganzen Denken und Fühlen dem Bilde gleich gewesen sein, das er entwerfen wollte. Die Unterschätzung dieser geistigen Zeugnisse für das Dasein und die Wirkungen einer Persönlichkeit ist aber nicht bloss für die Beurteilung historisch beglaubigter Vorgänge, sondern auch für die der Legende von entscheidender Bedeutung."

VI.
Die Alternative

Die von der Hartmannschule geflissentlich ausgegebene Parole, dass die mythische Ansicht dem positiven Christentum näher stehe als der liberale Protestantismus, hat von der rechten Seite der protestantischen Theologie ein freundliches Echo gefunden, besonders bei Grützmacher. Er rühmt die wissenschaftliche Konsequenz der mythologischen Ansicht, welche, indem sie die Existenz eines Jesus oder irgend welche näheren Zusammenhänge desselben mit dem kirchlichen Christusbild leugnet, von den geschichtlichen und logischen Schwierigkeiten des Liberalismus befreit sei. Erkenne man einmal die Prämissen der historischen Theologie an, so sei die moderne völlige Zersetzung des historischen Jesus viel konsequenter und sinnvoller als das überraschend schnelle und unerklärte Entschlüpfen des so bunten und farbigen Christus aus der unscheinbaren Puppe des historischen Jesus. Von solchem Standpunkte aus wird die Lektüre von Schnehens „modernem Jesuskult" für jeden, der ein Urteil über das liberale Jesusbild gewinnen wolle, geradezu als Pflicht bezeichnet. Hartmanns Argument von der Selbstwirklichkeit des Ideals wird anerkannt, obwohl es jede christliche Auffassung radikal entwurzelt. Ja sogar die Dilettantenarbeiten von Rasmussen und de Loosten werden als der Christusauffassung eines Harnack u. a. wissenschaftlich überlegen hingestellt und in ihnen die innere Dialektik einer bestimmten Gedankenreihe als in ihrer Spitze ausgewirkt gefeiert. Diese moderne, pathologische Fragestellung, welche Jesum als Epileptiker behandelt, bedeute nicht nur geschichtlich, sondern auch prinzipiell einen Fortschritt über die liberale, indem sie zu einer im Neuen Testamente bezeugten Alternative zurückkehre.

Eine solche Verirrung der Kritik, welche bei der Popularisationstendenz der modernen Theologie gefährlich ist, richtet sich von selbst, wenn man den philosophischen Gesichtspunkt zum Ausgange nimmt. Nach einem tiefen Worte von Leibniz führt auch der kleinste Irrtum zur Gottesleugnung. Wird man deshalb folgern, der konsequente Atheist und Libertinist stehe dem Christentum näher und sei als Bundesgenosse willkommen gegenüber einem, der aufrichtig in Jesus sein Heil suchen will, aber in einem wenn auch noch so wesentlichen Irrtum befangen ist? Evangelisch ist jedenfalls ein solcher Standpunkt nicht, da Jesus geraten hat, von einem Schuldner von zehn Talenten eines zu nehmen und auf die übrigen neun zu hoffen.

Vom philosophischen Standpunkte aus muss es vor allem als Inkonsequenz und wissenschaftlicher Rückschritt angesehen werden, wenn Drews und seine Anhänger eine Kontinuität mit dem historischen Christentum vorgeben, nachdem Hartmann zeitlebens dieses Vorgeben der spekulativen Theologie als handgreifliche Unehrlichkeit bekämpft hatte. Hartmann wollte von der Pietät gegen den historischen Jesus, welcher nach ihm nur ohne sein Wissen und Wollen für Andere Impulse zur Stiftung der christlichen Religion gegeben haben soll, auch nicht den allergeringsten Bruchteil dulden; einen Fanatiker für eine übrigens zu seiner Zeit epidemische Idee will er aus Jesus machen und scheut nicht davor zurück, Jesus sogar mit den allerbedenklichsten, sittlichen Flecken zu belasten. Aber auch mit dem Ideengehalte des Christentums will er keinerlei Gemeinschaft im Sinne der neuen Mythentheorie dulden; er sieht vielmehr in der christlichen Zentralidee vom Erlösungstode eine der barbarischen Gefühlsweise des Heidentums an raffinierter Grausamkeitswollust überlegene Gefühlsschwelgerei, welche jeden feineren sittlichen Geschmack ebenso tötlich verletze wie ein geläutertes Gottesbewusstsein.

Diese Stellungnahme ist die einzig konsequente vom pantheistischen Standpunkte aus, von welchem der Pessimismus untrennbar ist. Wo Gott nichts anderes ist als der blinde Naturgrund und die Schöpfung nur deshalb kein Verbrechen, weil der Schöpfer ein unbewusster Tor ist, da ist das letzte Lichtlein der christlichen Weltanschauung erloschen. Wer den Sternenhimmel leugnet, kann nicht unser Bundesgenosse sein gegen den, welcher

am Licht der Sterne sich freut, dem aber die Sonne noch nicht aufgegangen ist.

Der grosse philosophische Fortschritt, den die individualistische Theologie gegenüber der Aufklärung darstellt, ist der Schritt über den Deismus hinaus zu einem wirklichen Theismus. So sehr auch Harnack das Vaterunser nach den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften (1904, V) textkritisch zusammendestilliert hat, so sind doch seine Ausführungen über das Vaterunser im „Wesen des Christentums" ein schönes Bekenntnis zum Theismus; wahr und ergreifend ist sein Nachweis, wie Jesus die Gotteskindschaft lückenlos ausgedehnt hat über das ganze Leben, wie er die Hand des lebendigen Gottes überall im Leben und Tod erkennen gelehrt und einen inneren Zusammenschluss mit Gottes Willen und Gottes Reich, eine freudige Gewissheit im Besitz ewiger Güter und in bezug auf den Schutz vor dem Übel gelehrt hat. Wer in dem herrlichen Schlussbekenntnis dieses Buches nur Phrase sehen will, wird uns noch weit eher gestatten müssen, in der Mystik der Hartmannschule oder selbst dem Gefühlsglauben des orthodoxen Protestanten Phrase zu sehen. Denn bei Harnack spricht der grosse Historiker eine wahre und unanfechtbare, weltgeschichtliche Wirkung Jesu aus, die jeder sehen kann, der offene Augen hat. Die Argumente der Mythentheoretiker, welche Anklänge an Worte Jesu aus früheren Zeiten oder aus Plato und der Stoa anführen, würden nur verfangen gegen den Standpunkt des Aufklärungszeitalters, welches die Lehren Jesu als Vernunftsätze von seiner Person loslöste und in dieser Isolierung die letzte Wurzel ihres Wertes erblickte. Demgegenüber betont Harnack und die individualistische Theologie, dass der Wert und die weltüberwindende Macht des Christentums nicht liege in dem intellektuellen Gehalt jener Sätze, wofür Anklänge und Analogien auch vor und neben Jesus sich finden, sondern in den irrationalen und superrationalen Persönlichkeitswerten, die hinter denselben bei Jesus stehen, speziell in dem innigen und jedenfalls supernaturalen Lebensverkehr dieser Persönlichkeit mit der Heiligkeit Gottes selbst. Bis hierher können und müssen wir mit Harnack und der individualistischen Theologie gehen. Dem Spott der Modernen liegt die Anschauung zugrunde, dass ein persönlicher Lebensverkehr mit Gott ein Idol sei, und dass der innigste religiöse Kontakt nur auf unpersönlicher Grundlage vorstellbar sei, eine

Annahme, welche letzten Endes alle Geistestat ins Naturgebiet begraben will. Gegenüber dieser Annahme hält die individualistische Theologie, soweit ihre Anhänger der spekulativen Grundlagen derselben überhaupt sich bewusst bleiben, das Wunder wenigstens an diesem einen Punkte fest, nicht bloss als Wunder einer überragenden, willensmächtigen, liebeglühenden, die Welt zum Vertrauen auf den Vater in den Himmeln fortreissenden Persönlichkeit, sondern als Wunder unmittelbaren Eingreifens des Göttlichen in den Gang der Geschichte. Die Differenz mit dem positiven Christentum beginnt erst bei der Frage, ob das Göttliche nach Analogie der alttestamentlichen Heilsgeschichte oder in der alles überragenden Form der hypostatischen Union in das Menschliche eingegriffen habe. Diese Frage ist ja von ungeheurer Wichtigkeit. Allein der Vorwurf Schnehens wegen irreligiösen Jesuskultes geht von dem pantheistischen Religionsbegriffe aus, und wollte man hier mit dem Lobe wissenschaftlicher Folgerichtigkeit prunken, so wären die Konsequentesten doch die, welche Jesum ans Kreuz geschlagen haben.

Der Systematiker der individualistischen Theologie, im engeren Sinne des spezifisch religionsgeschichtlich interessierten Flügels derselben, Tröltsch, hat, obwohl gerade sein System meines Erachtens starke, monistische Unterströmungen deckt, dennoch den entscheidenden Hauptpunkt stark und konsequent hervorgehoben. Es ist die Rückkehr zur Metaphysik, von welcher die protestantische Theologie des letzten Jahrhunderts nichts mehr hat wissen wollen. Er sagt, das Wort Religion hat entweder keinen Sinn, oder sie ist eine das natürlich phänomenale Seelenleben durchbrechende Wirkung des Übersinnlichen. Das Seelenleben ist eine selbständig über der Natur schwebende, aus ihr nicht ableitbare Wirklichkeitswelt, und auch die diesem Gebiet eigene Kausalität ist nicht des Lebensrätsels letzte Lösung, sondern hinter der Erscheinungswelt überhaupt, der körperlichen wie der seelischen, verbirgt sich eine übersinnliche, vorwärts dringende Realität, welche überhaupt erst die metaphysische Möglichkeit einer Wechselwirkung der Dinge begründet, eine höhere als eine aus dem blossen Seelenleben hervorbrechende, geistig persönliche, auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründete Wirklichkeit. Mit Recht bemerkt Hunzinger, dass damit, so lebhaft Tröltsch den heilsgeschichtlichen Supranaturalismus ablehnt, dennoch der Supranaturalismus als Prinzip aner-

kannt ist. Offenbarung und Wunder als transzendente, irrationale Einwirkungen der Gottheit auf das menschliche Geistesleben, als göttliche Selbstmitteilung und Selbsterschliessung der transzendenten Tiefen der Geschichte, als schöpferische Durchbrechungen des phänommalen Lebens und unmittelbare Eingriffe des Göttlichen werden rundweg und energisch bejaht. Eine Wechselwirkung mit einer unsinnlichen Welt, die in beständiger innerer Bewegung uns trägt, und aus den Tiefen unseres Lebens alle grossen Bewegungen hervorbrechen lässt, eine Kette göttlicher Wirkungen und Offenbarungen an den menschlichen Geist, eine zusammenhängende Bewegung des göttlichen Geistes gegen das menschliche Geschlecht, eine direkte Berührung mit dem Zentrum der Welt ist nach Tröltsch die Religion. In der Tat, diese überweltliche, den bloss innerweltlichen Fluss der Dinge fortwährend durchbrechende, schöpferisch bereichernde und vertiefende göttliche Kausalität, welche beständig neue Anfänge und Wirklichkeiten hervorbringt und die Geistestriebe und Anlagen, die in den endlichen Geistern und ihrem einheitlichen Zusammenwirken sich entfalten, aus ihren transzendenten Tiefen heraus zur Erreichung des Entwicklungszieles stärkt und befähigt, das ist der grosse, spekulativ begründete Begriff des christlichen Wunders, und was Tröltsch in seinen Schriften vielfach in innerer Geistesverwandtschaft mit Leibniz und Lotze in trefflichen Argumentationen und unzerreissbaren Schlussketten dem modernen Unglauben gegenüber entwickelt, dem können wir auch vom heilsgeschichtlichen, supranaturalistischen Standpunkte aus freudig zustimmen. Wenn Tröltsch meint, den allgemeinen und den heilsgeschichtlichen Supranaturalismus nicht vereinbaren zu können, so ist ihm dieses Missverständnis zu durchsichtig in gerader Linie von der Luther'schen Auffassung aus entstanden, als ob der heilsgeschichtliche Supranaturalismus alle Lichter im Heidentum auslöschen müsste; dies schreckte den mit den Fundstätten moderner Religionsgeschichte vertrauten Forscher ab und verleitete ihn, um die neuentdeckten Gottesoffenbarungen des Heidentums zu retten, die höchsten Offenbarungen des Christentums preiszugeben. Vom katholischen Standpunkt aus lässt sich beides vereinbaren, wie Joh. 1, 9 (nach der ohne Zweifel ursprünglichen Auffassung der Vulgata) zeigt. Die σπέρματα λόγου, die Offenbarungsstrahlen im Heidentum kann man anerkennen, ohne die Sonne der Offenbarung in Jesus Christus zu verdunkeln.

Die Heilsgeschichte ist eben vom Katholizismus in ihrer zentralen Mitte anders aufgefasst als von Luther. Des letzteren Auffassung von der Erbsünde und vom Heidentum besteht die Probe vor der religionsgeschichtlichen Forschung nicht mehr, wie Möhler schon vor 80 Jahren ahnend prophezeit hatte.

Dieser Grundauffassung von Tröltsch, wenn auch nicht deren näherer, spekulativer Motivierung, stimmen alle neueren Vertreter der individualistischen Theologie zu; damit ist aber doch das Wunder prinzipiell anerkannt; denn was soll es sonst für einen Sinn haben, wenn Harnack sagt, soweit das Leben sich erstrecke, bis in seine letzten kleinsten Äusserungen im Naturlaufe, soweit solle sich die Zuversicht erstrecken: Gott sitzt im Regimente? Oder was soll es sonst für einen Sinn haben, wenn andere mit tiefem Recht lächeln über das Märchen der Naturgesetze, welche weder erkenntnistheoretisch absolut feststehen, noch bis in das Reich der Freiheit sich erstrecken?

Nun hat sich seit Strauss auf exegetischem Gebiete viel verändert. Darin hat Grützmacher sicher Recht, dass die allegorische, dogmatische Exegese der letzten 150 Jahre heute überwunden ist, dass das einstimmige Resultat der modernen Interpretation, zu dem sich auch in weitgehendstem Maße der jüngere Liberalismus gesellt, am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts dieses ist, dass die Kirchenlehre vom Gottmenschen Christus sich mit vollem Recht auf das Neue Testament in seinem ganzen Umfange berufen kann. Insofern ist die von Schleiermacher gehegte Hoffnung, es möchte dereinst noch eine Auskunft über das Leben Jesu sich finden, derzufolge das Wunderbare daraus verschwände, gescheitert. Wenn aber Schleiermacher meint, dieses Verschwinden des Wunders werde nicht eine Störung, sondern ein Gewinn für die rein menschliche Auffassung Christi sein, so sieht die moderne individualistische Theologie sich durch die Entwicklung der Dinge immer mehr gedrängt, trotz ihrer Leugnung des äusseren Wunders doch — nolens volens — das innere Wunder anzuerkennen, so sehr sie auch den Namen scheut. Das ist aber der entscheidende Punkt. Denn wer die Quelle gelten lässt, wie will der den Fluss leugnen? Das innere Wunder in Jesus ist auch für die Kirche die Grundlage des Glaubens an seine Gottheit. Äussere Wunder, wie sie ja auch von den Propheten gewirkt

wurden, sind überhaupt niemals als direkter dogmatischer Beweis für diesen Glauben geltend gemacht worden, sondern als indirekter, als Zeugen und Stützen des inneren Wunders, das im Selbstbewusstsein Jesu lag. Gewiss will ich das nicht in modernem Sinne verstanden wissen, als hätten wir, hierin religiöser als die alte Zeit, Christus statt an seinem Kleid, an Schleppen und Quasten, vielmehr an seinem Geist und an der Macht seines Geistes über unser Gemüt kennen und lieben gelernt. Dieser Satz kommt auf die schroff idealistische Leugnung der Geschichte überhaupt hinaus. Aber auch die grosse geschichtliche Wirkung Jesu beruht in erster Linie auf den Wundern seiner sittlichen Persönlichkeit. Es muss so gewesen sein, wie Johannes es darstellt, dass bei Jesus die Naturwunder nur der äussere Rahmen und der sittliche Gehalt der unermesslich wertvolle Edelstein war, und in diesem Sinne sagt Weizsäcker mit Recht, nur von der Höhe des vierten Evangeliums aus habe das Urchristentum die Welt erobern können.

Gewiss ist, dass der individualistischen Theologie auch von diesem Standpunkte aus noch der Vorwand bleibt, die äusseren Wunder im Leben Jesu abzulehnen, weil die evangelischen Berichte vorgeblich das Leben Jesu zu einer bunt zusammengewürfelten Unnatur machen, indem die Wahrheit eines menschlichen Lebens aufhöre, wenn es am Naturgesetz nicht seine Schranke finde, und weil Gott seine selbstgesetzte, göttliche Grundordnung nicht spielend zertreten könne. Aber auch die individualistische Theologie muss glauben an einen freien Gebrauch des Naturgesetzes im Kleinen durch den Menschen, im Grossen durch den seiner Welt gegenüber nicht brahmanisch zur Ruhe gesetzten, in der Lenkung des Konzerts der Naturgesetze nach geistigen, heiligen Endzwecken sich betätigenden Gott. Auch sie erkennt zwar nicht eine Zerstörung der Naturordnung, aber die Nichtbegreiflichkeit eminenter Tatsachen aus dem blossen Spiel der Naturgesetze und die Leitung der Naturgesetze durch einen vernünftigen höchsten Willen an.

Ich behaupte nun aber, dass gerade das der Punkt ist, worum der Kampf der Geister im modernen Leben sich dreht, nicht ein einzelnes, äusseres Wunder im Leben Jesu. Die genaue Abgrenzung der Einzelheiten der Wunder mag für das moderne Empfinden vielfach kritisch verschüttet sein: das grosse Weltwunder des Lebens Jesu ist es nicht. Und wie schwankend

und subjektiv der von der individualistischen Theologie zur Beseitigung der Einzelwunder angewendete Masstab ist, zeigt einer der Überragendsten, allerdings aus der vorletzten Generation, Theodor Keim. Obwohl er sonst wenig um die Wunder sich kümmert, wehrt er sich um die Stillung des Seesturmes. Dem religiösen, ja selbst dem wissenschaftlichen Glauben sei es unmöglich zu denken, dass eine höhere Weltordnung, an welche Jesus oft genug selbst appellierte, den in der blinden Naturgewalt untergehen lassen konnte, den sie auf langen Wegen der Menschheit als ihren Fürsten heraufgeführt. Keim bekennt, er wisse von keinem in der Welt zur Ruhe gesetzten Gott, dessen Tätigsein in der Welt höchstens das Gewährenlassen des Gegebenen sei. Er finde diese Tätigkeit Gottes am stärksten angezeigt in dem Rapport von Naturordnung und sittlicher Ordnung. Eine prästabilierte Harmonie des Einzelnen scheint ihm mit dem Begriff des lebendigen Gottes zu streiten. Daher könne die Möglichkeit nicht bestritten werden, dass der Naturlauf die geistige Entwicklung auf den entscheidendsten Punkten zertrümmere. Keim findet den Nichteintritt dieser Möglichkeit durch die ursprüngliche Symphonie von Natur und Geist nicht erklärt, am allerwenigsten im Leben Jesu, dem Kardinalpunkt der Weltentwicklung, welcher nicht ein einfaches Glücksspiel sein konnte. Die Einwirkung Gottes in den Einzellauf wenigstens einer Sphäre, der Geistesordnung, findet er garantiert durch das Bewusstsein Jesu und des Christen, mit dem göttlichen Geist nicht nur durch das Atom immanenten Gottesgeistes, sondern durch unmittelbare Korrespondenz des geschöpflichen Geistes mit dem transzendenten Schöpfergeist verbunden zu sein. Es sei nur begriffliches Vorurteil, die Reihe der Naturkausalitäten gegen „Durchlöcherungen“ eines hereinwirkenden Gottes abzuschliessen, da doch auch der Mensch als Geist Naturgesetze durch Natur bindet und löst, stillstellt und gewähren lässt, schwächt und verdoppelt. Besonders aber gibt Keim zu, dass die Tatsache von Einzelwirkungen Gottes auf dem Gebiete der Geisterwelt auch solche auf dem parallelen der Naturwelt gestattet, ja fordert. Damit ist aber die ganze Position der individualistischen Theologie erschüttert, welche die geistigen Wunder im Leben Jesu strikte festhalten, die Naturwunder leugnen will. Und soweit sie letztere in einer unbestimmten Schwebe halten will, trifft der Spott von Strauss zu, Gott habe eine Öffnung sich

vorbehalten, um in Fällen besonderer Verwicklungen der endlichen Ursächlichkeiten die höchsten Weltzwecke zu retten.

Die individualistische Theologie hält also, so schwankend ihre Stellung zu den evangelischen Berichten auch sein mag, an Einem fest, was die Grundlage von Allem ist, an der göttlichen Weltleitung, als deren Produkt sie das Leben Jesu anerkennt. Keim umschreibt dies in folgenden Worten:

„In einer Zeit, welche vom Zweifel sich nährt, deren Forschung den lebendigen Gott täglich weiter verliert im Glauben an blinde Naturmacht und an ein unbeugsames, hartes Naturgesetz, ist die Person Jesu der Sammelpunkt jeder schüchternen Ahnung und Hoffnung auf einen geistigen Weltenmeister über der Natur. In einer Zeit, wo die Ratlosigkeit des älteren Plinius sich erneuert, die Zwittermeinung vom Menschen als dem höchsten und ärmsten, darum unglückseligsten Geschöpf, wo die tiefe Nachwirkung des Christentums, der Glaube an den von Gott bis zur Gleichheit mit ihm selbst geadelten Menschen, mit der Verzweiflungslosung kämpft: Der Mensch eine Spielart des Naturgrundes, ein glücklich gesteigertes und aus der Höhe des flüchtigen Traumes ins Nichts zurücksinkendes Naturwesen, ist die Person Jesu des Gottmenschen der Haltpunkt jedes Glaubens an eine in Gott ruhende Menschenwürde. Es ist eine Gabe Gottes, mit welcher kein Kleinod der Welt sich misst, dass der untödlichen und doch am Zweifel sich verzehrenden Sehnsucht der Geister die Tatsache immer noch hell und schlagend entgegenkommt. Die Tatsache des über alle Welt zum geistigen Wunder gesetzten Christus erklärt uns niemand aus dem Walten von Naturkräften, die weder dieses lichte, fleckenlose Geisteswesen, noch diese riesige Erhebung über die Gesamtheit aller irdischen Tatsachen deuten können, und niemand aus Geschichtsentwicklungen, welche die reinste Einzigkeit und Einsamkeit geschichtlicher Grösse nie gebären können. Sie ist das Feuerzeichen des in und über aller irdischen Ordnung mit seiner Gottesordnung waltenden Geists der Geister, der am Ruder der Welt steht, hier still und selbst dem Glauben verborgen, und dann wieder in grossen Taten regsam, laut, gewaltig, wenn er im gleichen Moment alle wirksamen Fäden der Weltgeschichte zusammenzieht und eine neue schöpferische Kraft hereinwirft, an welcher der ganze Weltprozess sich beleben, nähren und steigern muss. Entschliesst man sich aber durch diese Tatsachen des

Lebens Jesu als höchste Bürgen des Übernatürlichen im Natürlichen an einen handelnden und redenden Gott zu glauben, so entschliesst man sich auch, als den Inhalt dieses Handelns und Redens an die Liebe Gottes zu glauben. Es muss eine Neigung der Ausgleichung, der Näherung, der Gemeinschaft mit der Menschheit im Herzen Gottes sein, wenn er ihr einen Christus sendet, wenn er ihn mit freundlichem Wort und im voraus mit unendlichen persönlichen Erlebnissen göttlicher Liebe innerhalb eines menschlichen Lebens sendet. Ja, wenn es so ist, wie es ist, dass in den Grenzen eines Menschenlebens Gott Raum und Wohnung findet, dass der Mensch ganz Gott, Gott ganz dem Menschen angehört, dass der Mensch bei Gott ganz rein, ganz selig, dass Gott bei dem Menschen ganz nah, ganz freundlich ist, dass Gott und Mensch mit der Glut der Nächstenliebe, warum sage ich nicht bräutlicher Liebe, sich zusammenfinden, fesseln und festhalten, so ist eine Wahrheit daran, was der Glaube so innig suchte und nun mit Gewissheit sagt: ‚Gott ist eingekehrt ins Fleisch, Gott ist menschlich, der Mensch ist göttlich worden'."

Das ist also nicht, wie Drews der individualistischen Theologie vorwirft, ein Glaube an Gott, weil ein Mensch Jesus an ihn geglaubt haben soll, sondern weil diese Theologie in Jesus, auch nachdem sie — unberechtigterweise und zu grossem Schaden ihrer Position — aus seinem Leben alle äusseren Wunder in Abzug gebracht hat, dennoch eine weltgeschichtliche religiöse Wirkung Jesu von schlechthin unvergleichlicher Tiefe und Innigkeit zurückbleiben sieht, welche sie nicht immanent, sondern nur aus einem transzendenten Eingreifen Gottes erklären kann.

Ziehen wir das Resultat, so ist kein Zweifel, dass in den philosophischen Voraussetzungen keinerlei Grundlage für die Waffenbrüderschaft der protestantischen Orthodoxie mit der Hartmannschule gegen die individualistische Theologie gegeben ist, und dass die logische Konsequenz dieser philosophischen Voraussetzungen der individualistischen Theologie nicht der christologische Nihilismus von Drews, sondern der Supranaturalismus des positiven Christentums wäre. Und dennoch lassen sich innere Berührungspunkte zwischen der Orthodoxie und der Mythentheorie nicht leugnen. Bis weit in die orthodoxen Reihen hinein konnte lange vor dem Auftreten der „Christusmythe" die Frage ernstlich diskutiert werden, ob es, wie Häring scharf

pointiert sich ausdrückte, „Gewissheit des christlichen Glaubens gäbe, wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe". Nun erklärte Dr. Max Fischer beim Berliner Religionsgespräch 1910, dass gegenwärtig in der evangelischen Kirche eine Bewegung im Gange sei auf ein neuprotestantisches Christentum hin, das sich im Sinne Lessings unabhängig wisse von zufälligen Geschichtstatsachen. Er sagte wörtlich: „Ich stehe nicht einen Augenblick an, zu erklären, dass, wenn geschichtsnotwendig, wissenschaftlich mir die Unmöglichkeit der Existenz Jesu nachgewiesen würde, ich dadurch gar nicht über die Existenz des Christentums, wie ich es von dort herkommen sehe, zweifelhaft werden würde. Es müsste ja auch das erdichtete Bild doch einen Dichter haben, und der eben wäre dann wieder der grosse Gewaltige, grösser vielleicht als das Bild, das er dichtete. Es ist doch wohl so, dass die Ideen in ihrer Entwicklung aus dem göttlichen Grunde sich ihre Geschichte und ihre Persönlichkeiten schaffen, um konkret wirklich zu werden". Fischer ist sich bewusst, dass diese Auffassung „wahrlich nicht gegen den Genius Luthers" sei. Man erinnert sich dabei an das Wort Hase's: „Der religiöse Inhalt, welcher das Wesen des Christentums ausmacht, würde Wahrheit bleiben, auch wenn das Dasein Jesu zur Fabel würde".

Tatsächlich ist selbst aus der Mitte der Orthodoxie heraus die Behauptung der spezifischen Unerkennbarkeit der Anfänge des Christentums aufgestellt worden. Ja, Kähler ging hierin soweit, dass er meinte, wir besitzen kein einziges, sicheres, authentisches Wort Jesu. Ist es nun sicher richtig, dass die Glaubensentscheidung in Millionen Fällen nicht warten kann auf das Resultat der Geschichtswissenschaft, ja, dass die Geschichte sie nicht herbeiführen kann, weil der Glaube einen von ihr unabhängigen Grund hat, so ist doch der beschriebene Standpunkt unhaltbar. Gewiss ist es die Verkündigung von Christus, welche, zumeist ganz unabhängig von historicher, kritischer Reflexion, den Glauben wirkt. Allein diese Verkündigung muss doch ein Organ haben. Wäre nun die Bibel, wie Sell es ausdrückt, eine von Gott geschenkte Originalphotographie Christi, so wäre dieses Organ vorhanden. Ist aber die Bibel menschlich-kritisch so anfechtbar, dass sie kein einziges authentisches Wort Jesu enthält, so könnte das Organ der Verkündigung nur eine unfehl-

bare Stiftung Christi sein, was gegen das protestantische Prinzip ist. Dafür kann wenigstens der orthodoxen Theologie nicht als Ausweg dienen, wenn die eigentümliche, geistige Leistung des Glaubens aufgefasst wird als eine Tat, als ein Wagnis, als subjektives Schaffen des objektiv Wertvollen, als schöpferisches Handeln unter der Voraussetzung eines Ideals, wodurch wir die Gewissheit erlangen, dass dieses Ideal Wirklichkeit hat. Denn eine Brücke von diesem schöpferischen, freien Handeln zu einer wirklichen Geschichte gibt es natürlich ebenso wenig, als es für den Hegel'schen Gedanken der spekulativen Theologie eine solche Brücke gegeben hat. Der erwähnte Glaubensbegriff hat nur einen Sinn im System Fichte's, wo das Ideal, das absolute Ich, durch schöpferische Tat in dem phänomenalen geschaffen und entwickelt wird, wo aber als selbstverständliche Voraussetzung gilt, dass nur das Metaphysische, nicht das Historische, selig macht, und dass letzteres höchstens allenfalls der Weg sei, auf dem man zu ersterem gelange, ein Weg, den man getrost vergessen möge, sobald man am Ziele sei. So spricht denn auch Fischer von einem metaphysischen Christentum der konkreten evangelischen Ideen. So werden wir auch hier zur Auffassung Möhlers zurückgeführt, Luther hätte, wenn er von seinem Rechtfertigungsbegriff aus hätte konsequent rückwärts schliessen wollen, einen geschichtlichen Christus entbehren können, weil ja die Unmittelbarkeit des Bandes zwischen Gott und Seele eine äussere Offenbarung überhaupt ausschliesst und nur einen inneren Lebensakt, das Zeugnis des heiligen Geistes, fordert.

Von hier aus lässt es sich verstehen, weshalb die lutherische Orthodoxie die wissenschaftliche, historische Bezeugung des Lebens Jesu ganz entbehren zu können glaubt. Demgegenüber kann kein Zweifel sein, dass diese historische Bezeugung eine Grundvoraussetzung eines vernünftigen Glaubens ist, und dass zwischen der Auffassung der Hartmannschule und dem Christentum lediglich gar keine innere Interessengemeinschaft bestehen kann.

VII.

Die Frage der Modernität des individualistischen Jesusbildes. Frenssens ‚Hilligenlei'

Zum Gegenstand des Interesses in allen Bildungskreisen der Nation wurde die christologische Frage, nachdem die Gestalt Jesu in der modernen Dichtung plötzlich allgemein sich eingebürgert hatte (vergl. die interessante Zusammenstellung von Kappstein in Bühne und Welt VIII 6 u. 7) durch Frenssens Hilligenlei (1906). Dass ein dichterisches Talent unter dem Aushängeschild der individualistischen Theologie Schiffbruch gelitten hatte, wurde als Katastrophe nicht bloss dieser Theologie, sondern eines geschichtlichen Jesus überhaupt aufgefasst, und die Riesenauflage von Hilligenlei öffnete der rasch nachfolgenden Kritik die Tore für die Meinung, dass ein geschichtlicher Jesus aufzugeben sei und die moderne Welt statt dessen an den goldenen Kern des Mythus sich halten solle. Bernouilli sah die Geburtsstunde der modernen Christlichkeit, wie er das plötzlich erwachte Interesse für die historische Menschlichkeit Jesu von Nazareth nennt, in dem Schnittpunkt zweier sich kreuzender deutscher Geistesbewegungen, in dem Zusammenstoss einer evangelisch-theologischen Schulgründung mit einer deutschnationalen Erhebung. Albrecht Ritschl habe durch seine Enthegelung und Kantisierung der Theologie die dogmatische Form der Christusdoktrin gesprengt und die Glaubenslehre den Werturteilen ausgeliefert. Gleichzeitig gärte in der Nation die leidenschaftliche Liebe zu dem abgedankten Altreichskanzler Bismarck. Die Person macht die Religion — so verkündete Ritschl. Dabei bot sich dem Volksgemüt der Anblick einer schon bei Lebzeiten ins Legendenhafte und Mythische aufragenden grossartigen Persönlichkeit. Diese Verbindung von Kyffhäuserstimmung und

Ritschlianismus, Fackelzugsqualm und unklar vorwärtsdrängendem Ideensturm habe scharenweise junge, religiöse Geister mobil gemacht. Die Bismarckwallfahrten der neunziger Jahre wurden eine Schule für Heroenkult, der andererseits an der Carlyleverehrung in Göttingen sich entzündete. Die individualistische Auffassung Jesu sei, so folgert der Kritiker, ein Stück Patriotismus, angewendet auf ein Stück Frömmigkeit, also ein Echo, nicht ein Impuls.

Dass Hilligenlei, bemerkt Bernouilli mit einem gewissen Recht, mit dem zwischen die Erzählung eingekapselten Leben Jesu in der Verlaufskurve der modernen Theologie als Rekord notiert, ergibt sich aus seinen hunderttausend Käufern und dem nach der üblichen Schätzung zehnfach grösserem Leserkreis. Auch mag man zugeben, dass Frenssen ein leidenschaftlich überzeugter, feurig durchdrungener Apostel einer neuen Jesusgläubigkeit ist, und dass er wohl deshalb die Schranken auch des bisher grössten Auditoriums gesprengt hat, in dem je Christlichkeit literarisch doziert worden ist. Allein die Frage ist: Hat sich Frenssen mit Recht in dem Nachwort der individualistischen Jesusauffassung verschrieben? Frenssen versichert, dass sein Kunstwerk auf langjährigen Studien und gewissenhafter Benutzung der Ergebnisse der gesamten wissenschaftlichen Forschung aufgebaut sei. „Es war eine Zeit fröhlichen, heissen Fleisses; unter dem Hohn und Zorn der Dunkelmänner, unter dem Jammern ängstlicher Gemüter haben tapfere deutsche Gelehrte jahrzehntelang gearbeitet, ob sie wohl die Dornenhecke durchbrechen könnten, hinter der durch zweitausend Jahre der Held verborgen schlief! Wach auf, wach auf, treuer Held! Und allmählich, da viele Treue und Wahrhaftige an der Arbeit waren und sich die Hände reichten, sahen wir seine Seele; und sechs oder sieben der wichtigsten Stationen seines Lebens wurden sicher gestellt, und er stand da, ein Mensch . . . Deutsche Forschung hat der Kirche die Geheimnisse aus dem Leibe gerissen . . . Wie hat deutsche Wissenschaft Licht geworfen über viel, viel Dunkel!“

Nun ist kein Zweifel, dass Frenssens Hilligenlei trotz der Million Leser ein kritisches Fiasko erlebt hat. Von den entgegengesetztesten Standpunkten aus ist dies konstatiert worden (Adolf Bartels, Kunstwart 19, 9, Leo Berg, Lit. Echo 8, 2 u.s.w.). Bernouilli, welcher das Talent des Dichters hochfeiert und seinem Werke zugesteht, dass es eine hochaktuelle Kulturkrisis

erster Ordnung punktiert, sieht in der wirklichen Leistung Frenssens nur den bejammernswertesten Karrendienst, anachronistischen Frondienst. Man sehe diese uralten, herbhäutigen, rauhschaligen Evangeliensperikopen wie auf dem Spulenband herangleiten, eine um die andere sich um die Walze der Paraphrase schieben und als polierte Plattitude auf der anderen Seite ihres Weges weiter ziehen. Den einzigen Moment, der eine scharfe Profilierung gestattet hätte, das Zeugenverhör bei Cäsarea Philippi, vergesse der Dichter. Die zwei ersten Drittel des Ganzen sähen einer frivolen Travestie verzweifelt ähnlich. An Stelle des im evangelischen Texte in der Ursprache vorgeführten Aufschreies der Gottverlassenheit bringe der Dichter einen ärztlichen Totenschein, eine minutiöse, medizinische Diagnostizierung. Die Wunder des öffentlichen Lebens werden nachträglich als Ausgeburt erregter Jüngerherzen eingeflochten, wie er schon andere in der frei erfundenen Kindheitsgeschichte vorgelagert hatte. „Warum dichtet er nicht wirklich? Er speist uns und sich mit erdachtem Leben ab, genau wie der deshalb so scheel angesehene vierte Evangelist, und bringt uns um die Fülle des geschauten Lebens, von dem die Synoptiker überquellen."

Wenn man sieht, wie von der Orthodoxie auch solche moderne Stimmen über Hilligenlei als Eideshelfer gegen die individualistische Theologie zitiert werden, so muss man vor allem sich fragen, was diese modernen Menschen wollen, wenn sie versichern, auch durch ein so fatales Literaturunglück wie das Frenssens, der nur dadurch lehrreich geworden sei, dass er in die Grube fiel, lasse sich die menschliche Freude zumal des Deutschen an Jesus nicht vergällen. Nicht etwa, dass das Wunder aus dem Leben Jesu entschwindet, grämt natürlich diese modernen Menschen, sondern dass die „lebendige, wildwachsende Religion, wie sie im halbdunklen Dickicht des Volksgemüts nistet", entfernt werde. Von Frenssen erwartete man, dass er aus „dem blauäugigen, feuerblonden Friesenschlag, jenem ungebrochensten Germanentum, auf dem eben nur ein paar Jahrhunderte kirchliches Christentum als leichte Tünche liegen", einen blauäugigen, feuerblonden Heiland-Herzog hätte herauswachsen lassen — prachtvoll, herrlich! Bernouilli verargt es dem Dichter von Hilligenlei, dass er in seinen Autorenkatalog nicht einen jener friesischen Grossbauernsöhne aufgenommen, welche durch die dunkle, durchsichtige Decke des dünnen, blanken Eises in

eine grünliche, unermesslich gähnende Tiefe starren, in der es von unbewältigten und undeutbaren Gestalten wimmelt, nämlich Bernhard Duhm, der für das Verständnis der Propheten und der Vulgärreligion am meisten geniale Intuition hinzugebracht hat. Wäre Frenssen bei ihm in die Schule gegangen, dann hätte er den historischen Jesus als den gesehen, der er, wenn man schon auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit dringt, am allerehesten gewesen ist, nämlich als den Ekstatiker und Visionär. Wohlverstanden, ohne jeden Hinblick auf den johanneischen Christus; allein nur das synoptische Bild verpflichtet uns, ihn so zu sehen. Denn wenn auch für unser Urteil „der Herr über die Geister", der er für sich und seine Leute war, unter die Rubrik des pathologischen Hysterikers fallen muss, so ist einmal für dieses selbe moderne Urteil eine solche leibliche Anomalität eher ein Merkmal für genialische Anlage als dagegen, und sodann wird eben die Fülle menschlicher Herrlichkeiten, wie sie aus seinen Reden ewig zum Menschenherzen spricht, die Fremdheiten, die Lücken, ja die Unmöglichkeiten seines Erdenlebens für eine Nachfolge in unseren Tagen als Nebensache zurückdrängen. Wie also hätte Frenssen es anstellen sollen? Jesus konnte unserem modernen Empfinden näher treten, wenn er als Schaffender verstanden wurde, als der Produktive, der eine angehäufte, tote Überlieferung zu neuem Leben erweckte, als der wählerische, sensitive, impressionistische Ausleser, der in den weichen Teig der geistigen Volksgüter eingriff, ballend und knetend formte, Worte prägte, Gestalten schuf und darüber zum unerhörtest einfachen Künstler wurde, den je die Erde trug.

Noch deutlicher wird die ganze Auffassung durch den Hinweis Bernouillis auf die wundersamen Christusmenschlichkeiten, welche bei Johannes weit im Strafwinkel stehen, in den er von den Modernreligiösen verwiesen sei. Und was sind diese Christusmenschlichkeiten? Nicht etwa die tiefmenschliche Erregung des Gemüts am Grabe des Lazarus und andere Züge, in denen selbst die Tübinger Schule den warmen Pulsschlag eines lebendigen Herzens unter dem vorgeblichen, goldenen Panzer der Logosidee herausfühlte, sondern die Brüskierung der Mutter zu Kana, der Joh. 15 im Rebengleichnis in einer an das moderne Rassenproblem anklingenden Deutlichkeit ausgesprochene Begriff herber, unerbittlicher Züchterstrenge u.s.w. Dergleichen dürfe nicht einfach übergeschluckt werden, weil es nicht stichhaltiges Faktum

oder Diktum, sondern spekulative Folgerung sei. Psychologischer gehe man doch zu Werk mit einem religiösen Erlebnisbegriff im Sinne Eckeharts und der deutschen Mystiker. So könne Religion, statt zu einem Produkt, zur Schöpfung werden. Sagen doch die Modernsten: „Wie kann ein Persönlichkeitskultus Früchte bringen, da er doch, auch wenn er historisch ist, und so vollkommen der verehrte Heros sein mag, immer nach aussen und nicht nach innen führt?“ Indessen will Bernouilli noch nicht für die pantheistische oder für die atheistische Form des neuen, nachchristlichen Lebensglaubens sich entscheiden.

Was von einer Seite aus, für welche die Wahl nur schwankt zwischen atheistischer oder pantheistischer Weltauffassung, der Vorwurf der Antimodernität und Talmimodernität gegen eine theologische Richtung für einen Sinn hat, ist klar. Es ist hier von jener Modernität die Rede, welche Schopenhauer in unsere Literatur gebracht hat, der ja Pantheist ist, aber den Namen gründlich verabscheut, weil derselbe noch an den „alten lieben Gott“ erinnere. Ein bleibender, guter Kern des Lebens wird nicht anerkannt; daher schwindet alles Interesse am Tatsächlichen und Geschichtlichen; nur ein ästhetisches Interesse besteht, kein Offenbarungs- und Erlösungsinteresse. Daher ist es ganz gleich, ob die Geschichte Jesu Wirklichkeit gehabt hat oder nicht; diese Frage überhaupt aufzuwerfen, ist unmodern. Noch unmoderner ist es, die Persönlichkeit Jesu noch jetzt fortleben zu lassen und sie deshalb modern zu färben, um die Einströmungsstelle ihres geschichtlichen Lebens in unser eigenstes Seelenleben zu malen. Das alles ist Unsinn; denn ewige Persönlichkeitswerte gibt es nicht, sondern individuelle Augenblickswerte. Die Persönlichkeiten sind selbst nur Kräuselungen und Schattierungen der Wellen auf dem Meere. Hat also Jesus wirklich gelebt, dann kann nicht die Frage sein, ob in ihm ewig Offenbarungswerte aufgebrochen sind, sondern dann interessieren nur die archaistischen, realistischen Züge an ihm, die Quasten und Falten seines Gewandes, um an Keims hier zutreffendes Bild zu erinnern. Höchstens interessiert noch das Ballen und Kneten in den geistigen Volksgütern. Denn der Allgeist ist es ja, der im Mythenstrome seine Gedanken durch die Völker wälzt.

Warum freilich ein pantheistisches Sichversenken in einen dunklen, unbewussten Weltgrund von vornherein künstlerischer

sein soll als ein Lebensdrama von der furchtbaren Tragik des biblischen Christusbildes und mit dem Hintergrunde eines lichten, liebesprühenden göttlichen Lebensozeans, ist hier nicht auszumachen. Wenn aber die protestantische Orthodoxie in dem Vorwurf der Antimodernität gegen die individualistische Theologie sich mit dem modernen Empfinden verbinden will, so hat das keinen Sinn. Für die Modernen hat ein geschichtlicher Christus von vornherein kraft ihrer philosophischen Voraussetzungen keinerlei Interesse. Die Orthodoxie, wenn sie auch das Zutrauen in die geschichtliche Methode nicht gewinnen kann, muss doch die Geschichtlichkeit Jesu unbewiesen voraussetzen. Dass aber die individualistische Theologie, so extrem ihre Negation vielfach ist, dennoch die wenigen, festen Grundlinien, die sie am Leben Jesu gelten lässt, in sorgfältiger Arbeit sicher und unverwischbar herausgearbeitet hat, lässt sich nicht leugnen, und die ganze Drewsdebatte des Jahres 1910 bildet nur einen einzigen grossen Beweis dafür. Wer wollte z. B. leugnen, dass das feste, historische Gestein, welches selbst Renan in der 13. Auflage seines Lebens Jesu im vierten Evangelium aufgezeigt hat, einen soliden Damm gegen die allegorische Verflüchtigungsmanie gebildet hat? Und dass gerade die religionsgeschichtliche Forschung vielfach eine Unbefangenheit des Urteils gegenüber der Orthodoxie wahrt, zeigt das Beispiel Heitmüllers, der zugesteht, dass die katholische Sakramentsauffassung schon vollständig bei Paulus ausgebildet ist.

Darf nun Hilligenlei mit Recht den Anspruch erheben, die allgemeine Formulierung eines von Gelehrtengenerationen erzielten Kulturresultates zu sein? Ist dieses Jesusbild das der individualistischen Theologie? Kai Jans sieht nach der Versuchung Jesus „am Felsenhang kauernd, ein armer, einsamer, von schrecklichen Zweifeln zerrissener Mensch, ein Mensch in allerschwerster Not“. Ja von diesem Menschen weiss der Dichter, wie oft grosse Gefahr war, dass derselbe den Vater in den Himmeln verriet, und dass er zwar als derselbe stille Handwerker in sein Dorf zurückkehrte, aber nun ein Mensch mit zerstörter, zerrissener Seele und von Gewissensbissen verwüstetem Innenleben. Der wilde, irdische Reichsglaube des Volkes wühlte und zerrte an diesem Jesus. In keinem Punkte soll dieses Menschenleben über Menschenmaß hinausgehen! Und das soll die Quintessenz der individualistischen Theologie sein? Das trifft doch nicht

einmal auf das Jesusbild von Strauss alles zu, geschweige denn z. B. auf Keim (welche beide Frenssen gar nicht kennt), oder Harnack oder Tröltsch.

Bernouilli gesteht selbst, dass Hilligenlei eigentlich nicht der individualistischen Theologie entsprosst sei, sondern schon vor 30 Jahren hätte geschrieben sein können. Alb. Schweitzer meint, schon Anfangs der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, nach Weisse's Kritik der evangelischen Geschichte, hätte dieses Jesusbild seinen richtigen Stand. Allein eine Wissenschaft, welche von Strauss nichts gehört hat, passt auch dorthin nicht. Das Programm zu Hilligenlei liegt vielmehr in der Mitte der alten Aufklärung vor Kant, speziell in dem Buche des Reimarus: „Vom Zweck Jesu und seiner Jünger". Dieser hatte ja Jesus zum Agitator degradiert, der zur politischen Erhebung seiner Nation halb aus Berechnung, halb aus Schwärmerei, auf keinen Fall ohne Beimischung von Ehrgeiz und Herrschsucht, der Messiasrolle sich bediente, in der Durchführung dieser Plane aber verunglückte. Diese ältere Auffassung ist ja nicht unverändert durch die Zeit des deutschen Idealismus und die Strauss'sche Kritik hindurchgegangen; an Stelle der Berechnung ist der pathologische Glaube an die mit jedem Tage vom Himmel erwarteten Engellegionen getreten. Geblieben aber ist die Wendung, dass nach der grossen Täuschung Jesus notgedrungen sein Reich an seine dereinstige Wiederkunft geknüpft habe.

Also Frenssen und seine modernen Kritiker wollen das Nämliche, nur ersterer einen Jesus, der „grübelt und gestaltet", Bernouilli einen, der im Volksgeiste „ballt und knetet". Letzterer meint nun, wenn Hilligenlei misslungen sei, so liege das im Versäumnis des Dichters, das der individualistischen Theologie eigene, moderne, sensitiv-impressionistische Wesen, das sie als neuer Zuwachs vor dem alten, religiösen Liberalismus auszeichnete, zu studieren. Er halte sich nicht an das vielleicht Lagarde'sche oder Carlyle'sche oder Nietzsche'sche in ihr. Er habe diejenigen von seinen jüngeren Gewährsmännern, die ihm als Schüler von Wellhausen und Duhm recht wohl das Ohr hätten öffnen können für die Unterschwingungen und Halbtöne, die man hier mit hören müsse, gelesen, als lese er sie nicht. Auch sonst spricht Bernouilli von den differenzierten, modern benervten, feinhörigen, jungen Begabungen, auf deren Talenten das gegenwärtige An-

sehen der modernen Theologie beruhe. Als das eigentliche Schibboleth dieser Modernen bezeichnet er, dass sie ein Leben Jesu für unmöglich erklären.

Daraus erhellt zur Genüge, was modern in dem hier in Betracht kommenden Sinne ist. Der Begriff ist ein Zwitterding, wie es nur aus der ganzen Entwicklung der philosophischen Systeme, bezw. ihrer Stellungnahme gegenüber dem Christentum, verständlich ist. Einerseits soll zum Begriff der Modernität gehören eine überstrenge, geschichtliche Methode, welche die Unerreichbarkeit des historischen Untergrundes der Evangelien behaupten müsste. Andererseits soll modern sein eine Ableitung der Person Jesu aus rein natürlichen, gewöhnlich menschlichen, ja pathologischen Voraussetzungen. Also einerseits ein Verzicht auf die Maßstäbe der Geschichte, andererseits die Anwendung dieser Maßstäbe in einem ganz bestimmten, konkreten Sinne. Diese beiden Elemente sind es, welche als konsequenter Skeptizismus und als konsequenter Eschatologismus den Marsch der bisherigen modernen Theologie flankiert haben, die aber nach Alb. Schweitzer jetzt ihre Vereinigung vollzogen haben und die Entscheidungsschlacht herbeiführen wollen. In William Wredes „Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) u. Alb. Schweitzers „Messianitäts- und Leidensgeheimnis“ (1901) und „Von Reimarus zu Wrede“ (1906) sind diese beiden modernen Elemente zu Ende gedacht. Letzterer bezeichnet es als übereinstimmendes Ergebnis der beiden extremen Richtungen, dass Markus, die älteste, erhaltene Quelle, von einem historischen Pragmatismus nichts weiss, dass die Markusperikopen nicht zusammenhängen. Die Zusammenhanglosigkeit rührt nach beiden Auffassungen davon her, dass zwei Darstellungen des Lebens Jesu sich ineinanderschieben, eine natürliche und eine gewollt übernatürliche. Das Dogmatische, das in die Schilderung hineinragt und um die Geschichte sich nicht kümmere, sei das Messiasgeheimnis. Bis hieher gehen die beiden modernen Richtungen einen Weg. Nun folgt die Scheidung. Die eschatologische Lösung erhebt mit einem Schlage die widerspruchsvolle Markusdarstellung zur Geschichte; die literarische betrachtet die Messiasidee selbst als Eintrag des Urevangelisten in die Überlieferung von Jesus. Wrede glaubt die Fäden des dogmatischen Einschlages ins Gewebe der Markusdarstellung lösen zu können. Das Markusevangelium als Gesamtdarstellung ist nicht historisch. Es schimmern

nur blasse, historische Hintergründe durch. Die Messianität steht im Leben Jesu wie eine geschlossene Blendlaterne, d. h. die Anschauung, dass Jesus seine Messianität bis zum Schlusse als Geheimnis bewahrte, habe die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge bei Markus gesprengt. Wie die Wurzeln des Brombeerstrauches den Fels zerreissen, so vermochte der Trieb bei Markus, das unmessianische Leben Jesu messianisch zu gestalten, den geschichtlichen Stoff nicht zu überwältigen. Bei Bruno Bauer ist es der Evangelist, bei Wrede die Tradition, welche geheimnisvolle, fremde Fäden in die Überlieferungsmassen sendet. Letzterer glaubt sogar die Kristallisationsgesetze des Erzählungsstoffes aufzeigen zu können. Alles Unerklärliche wird auf das Geheimnis der Messiasverhüllung zurückgeführt.

Ganz anders Schweitzer. Das Dogmatische ist nach ihm das Historische. Das Chaotische in den Berichten beweist, dass hier die vulkanische Natur eines unermesslichen Selbstbewusstseins die Ereignisse durcheinander geworfen hat. Hatte Oskar Holtzmann (1903) die Messiasidee bei Jesus im Zustande der Extase hervorbrechen lassen, so lässt Schweitzer beständig die Posaune des vom Himmel fallenden Gerichts in den Ohren Jesu ertönen. Seine Ethik ist nur Interimsethik, das Vaterunser nur Interimsgebet bis zum Eintritt der Katastrophe. Die rebellische Realität zwingt Jesus, sein ideales Programm umzugestalten. Nicht allgemeine Busse, sondern sein Tod soll jetzt das Ende herbeiführen. Mit Recht hat H. Holtzmann hervorgehoben, dass eine solche Blindheit Jesu gegen alle Bedingungen und Bedürfnisse einer ihn umgebenden und umdrängenden Wirklichkeit identisch mit der von modernen Hypothesen geforderten, pathologischen Veranlagung Jesu wäre, und Jülicher sagt zutreffend, dass eine solche Seelenverfassung ein Zutrauen zu dem so schwer Enttäuschten auch sonst nicht dulden würde. Das Resultat ist dann, dass dieser Jesus mit seinem eschatologischen Fanatismus unserer Zeit ein Fremdling oder Rätsel ist, dass er nicht modern ist. Aber dennoch soll er in unserer Welt etwas sein, weil eine gewaltige, geistige Strömung von ihm ausgegangen ist und auch unsere Zeit durchflutet. Diese Tatsache soll unabhängig von historischer Erkenntnis sein. Nicht der historisch erkannte, sondern nur der in den Menschen geistig auferstandene Jesus könne unserer Zeit etwas sein und helfen. Nicht der historische Jesus, sondern der Geist, der von ihm ausgeht, sei der Welten-

überwinder. Das Ewige der Worte Jesu bestehe darin, dass sie aus einer eschatologischen Weltanschauung herausgesprochen sind, für welche die damalige irdische Welt schon nicht mehr existierte. Sie passen daher in jede Welt. Denn sie machen den, der nicht daran deutelt, geschickt, in seiner Zeit schlichte Kraft Jesu zu sein. „Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft wirken, kämpfen und leiden dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erleben, wer er ist . . .“

Was ist also dieser Weisheit letzter Schluss? Die weltgeschichtliche Wirkung Jesu ist nach diesem extremen Eschatologismus eingehüllt in Formen, die uns schlechterdings ungeniessbar sind, welche dem modernen Empfinden widersprechen. Mit einer Art, welche der Laie eben nur als „fixe Idee“ bezeichnen wird, soll Jesus sich in den Gedanken verrannt haben, dass, noch ehe der Same jenes Jahres still in der Erde zur Ernte reifen werde, das Reich Gottes in Gestalt eines Engelheeres vom Himmel hereinbrechen und ihn zum Könige machen werde. Und diese Wahnidee soll die zeitgeschichtliche Prägung sein für schöpferische, religiöse Originalität; in Jesu Bewusstsein soll unmittelbar eins gewesen sein, was sich für die geschichtliche Analyse differenziert hat; theokratische und ethische Gottessohnschaft. Jesu Messianstat bedeutet dann ein Erleben Gottes, aus der Gegenwart in die Zukunft projiziert. Dieses unmittelbare, ungehemmte Erleben Gottes auf dem Gemütsgrunde kam in ganz beschränkten, ja falschen Vorstellungsformen Jesu selbst zum Bewusstsein und seinen Zeitgenossen zur Mitteilung. Dass Jesus so, wie L. von Sybel es ausdrückt, an seiner Mission scheitern musste, verschlägt nichts. Eine breite Strömung in der modernen Jesusforschung kommt hier der „eschatologischen Schule“ entgegen. Hat doch Wellhausen das Wort geprägt, dass der Eindruck von Jesu Laufbahn darauf beruhte, dass sie, kaum begonnen, jäh abgebrochen wurde, und Holtzmann hat dies so gewendet, dass der Messianismus Jesu die Gelegenheitsursache zur Entstehung einer ersten, christlichen Theologie wurde, die in Jesu zeitlichem Untergange das zugkräftigste Anschauungsmaterial für ihre obersten Gedanken finden sollte. Und nicht bloss soll die Wirkung Jesu gerade auf seinem „Scheitern“ beruhen, sondern gar nicht anders möglich gewesen soll sie sein.

Daher auch die Angstfrage bei einzelnen Modernen nicht ausgeblieben ist, was geschehen wäre, wenn Jesus „gesiegt" hätte, wie das Gottesreich in einem Winkel des römisch-griechischen orbis terrarum sich gestaltet hätte.

Es ergibt sich also folgendes Fazit aus dem Streit über Modernität der Jesusauffassung: Als modern gilt es, dass man mit Wrede darauf verzichte, in den neutestamentlichen Quellen auf einen historischen Kern zu stossen, dass wir vielmehr in der ältesten Quelle den nackten Ausdruck von Gemeindeanschauungen, aber keine wirkliche Anschauung von einem geschichtlichen Leben Jesu vor uns haben, dass wir „darauf verzichten, noch irgend einen Fetzen eines echten Jesuswortes im Texte zu suchen oder gar noch einen ursprünglichen Sinn des Echten von dem bei Markus überlieferten Sinn zu unterscheiden."

Auf dieser ihrer Spitze kippt die moderne Auffassung um. Mit Schweitzer sagt sie, dass wir von wenigen Persönlichkeiten des Altertums so viele historische Nachrichten und Reden besitzen wie von Jesus. Er stehe viel unmittelbarer vor uns als Sokrates, weil er von literarisch unbegabten Christen, Sokrates von schöpferischen Schriftstellern gezeichnet sei.

Was ist diesen beiden Grundrichtungen gemeinsam, dass Bernouilli in einem Atemzuge beides als modernes Kriterium bezeichnen kann, den Verzicht auf ein geschichtliches Verständnis Jesu und ein Begreifen des historischen Jesus als Visionärs und Ekstatikers, also ein geschichtliches Verständnis aus nicht bloss zeitgeschichtlichen, sondern pathologischen Elementen? Beides widerspricht sich doch kontradiktorisch und trifft nur in einem Punkte zusammen, in der radikalen Eliminierung des Übernatürlichen, welches doch unlösbar mit den neutestamentlichen Darstellungen verbunden ist. Modern ist also die philosophisch dogmatische Grundvoraussetzung, dass das Wunderbare in den Quellen entweder als Dichtung des Gemeingeistes oder als geschichtliches Delirium Jesu selbst erklärt und so entwertet werden muss. Die Frage, ob das individualistische Jesusbild modern ist, beantwortet sich also folgendermassen: Soweit Harnack, Tröltsch und andere über die Aufklärung hinausgehen und auf Grund eines den deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts überwindenden Persönlichkeitsbegriffes in Jesus eine transzendente Gottesoffenbarung anerkennen, ihn nicht bloss mit dem alten theologischen Liberalismus als Offenbarer allgemein

menschlicher, also immanenter Vernunftwahrheiten gelten lassen, ist diese Auffassung nicht modern. Daher die Gegnerschaft der Hartmannschule.

Etwas anderes ist die Frage, inwieweit die moderne Leben-Jesu-Forschung für das Programm von Harnack und Tröltsch wirklich in Anspruch genommen werden kann. Man hat darauf hingewiesen, wie z. B. bei Hase seit der ersten Auflage seines Lebens Jesu (1829) bis in die siebziger Jahre in den verschiedenen Auflagen das Übernatürliche in der Person Jesu immer mehr zusammenschmilzt, wie ihm immer mehr ferne Gebirge als weisse Wolken sich erweisen. Noch anschaulicher wird dies, wenn man neuere Vertreter des Individualismus neben Strauss stellt. Obwohl dieser nach Abzug des Wunderbaren in den Quellen nur wenige einfache Linien der Wirklichkeit noch zurückbleiben sieht, und obwohl er, hierin programmatisch der nachfolgenden Kritik die Wege weisend, den Satz aufstellt, dass die Vorstellung von der Sündelosigkeit Jesu für jede geschichtliche Darstellung tötlich sei, tritt er doch für die Tatsache einer ohne gewaltsame Krisen in hellenischer Ungebrochenheit verlaufenden inneren Entwicklung Jesu ein. Die Narben dieser Krisen, meint er, wären sonst in einer gewissen Härte, Herbe und Düsterkeit lebenslänglich zurückgeblieben. Solche Narben, wie sie Strauss noch nicht finden konnte, hat nun Jülicher (Kultur der Gegenwart 53) wirklich entdeckt in pessimistisch düsteren, ja harten Worten Jesu, in dem unbillig ins Schwarze gezeichneten Bilde der Pharisäer: „Das sind Narben, die den Krieger bisweilen entstellen, aber doch nicht schänden.“ Frenssen übersetzt dies so: „Seine Natur war nicht ganz frei vom Bösen.“ Er irrte nach Weinel, aber zum Teil gerade aus glühendem und gutem Herzen.

Noch weit verfänglicher, als die Art und Weise, wie man kritischerseits die Farben menschlicher Flecken aus den evangelischen Berichten zu pressen sucht, ist die programmatische Festlegung auf den Kanon, dass als historischer Ausgangspunkt zunächst nur das zu gelten habe, was der von den Quellenberichten dem Helden der Geschichte bezeugten Verehrung zuwiderläuft. P. W. Schmiedel baute auf diesen Kanon die „neun Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“. Nur solche Stellen lässt er als Grundsäulen gelten, welche von einem der drei Synoptiker übergangen

oder umgeändert sind, was ohne weiteres als im Interesse der höheren Würde Jesu geschehen angenommen wird. Zwei Voraussetzungen sind mit einer solchen Position gegeben, welche mit jeder wirklichen Geschichte unvereinbar sind. Erstens die Tendenzkritik, welche eine grundsätzliche Fälschung in den Quellen annimmt. Wie weit diese Auffassung führt, hat die Tübinger Schule gezeigt. Zweitens involviert jene Position einen Satz, gegen den noch Strauss sich so sehr wehrte, der aber hier zum Grundsatz erhoben wird, dass nämlich die Kritik überhaupt das Grosse nivellieren müsse. Nach diesem Grundsatze müsste man überall annehmen, dass alles Bedeutende und Sinnreiche, nicht etwa bloss das Wunderbare, sondern auch das ganz Natürliche, für ersonnen zu gelten habe, dass das Leben eines bedeutenden Mannes erst von dem Witze seiner Volksgenossen, in deren Munde er fortlebt, mit einer Masse von Pointen, bedeutenden Situationen, sinnreichen Sprüchen ausgestattet wird. Es läuft ein solches Verfahren, bewusst oder unbewusst, darauf hinaus, die Bedeutung der Persönlichkeit, und eben damit die Bedeutung der Tat, der Geschichte, im geistigen Leben zu verkennen, wie es seit Spinoza das Bestreben des alles verschlingenden, Persönlichkeit vernichtenden Pantheismus ist. Philosophisch ist ein solches Verfahren nur begründet, wenn das Grosse, welches rein als Tat einer Person erscheint, in der Zeit und im Volke vorbereitet, wenn das scheinbar Unmittelbare in Wirklichkeit vermittelt, das Plötzliche tatsächlich ein Allmähliches war. Philosophisch unberechtigt dagegen ist die Methode der „Grundsäulen“ in Schmiedels Sinn, wenn das Grosse, welches natürlich auch in den Quellen den Widerschein der Verehrung erkennen lässt, nicht notwendig auf Rechnung des in Zeiten und Völkern waltenden Allgemeingeistes zu setzen ist, wenn dieses Grosse und Neue also nicht notwendig und immer allmählich entsteht, sondern wenn es auch in der Geisterwelt Blitze, neue, überraschende Schöpfungen gibt, und wenn auch hier das Höchste oft plötzlich und gewaltig erscheint, hervorgegangen aus geheimnisvollen, göttlichen Tiefen.

Nicht modern also ist das individualistische Jesusbild, sofern die Vertreter desselben mit Harnack und Tröltsch nicht müde werden zu betonen, dass es sich in der Religion um Ideen handelt, welche in all ihren grossen Quellpunkten ohne Reflexion und Grübeln, ohne Ableitung und berechenbare Notwendigkeit

aus den Tiefen des Lebens hervorbrechen, um eine Wechselwirkung mit einer übersinnlichen Welt, die in beständiger, innerer Bewegung uns trägt und aus den Tiefen unseres Lebens alle grossen Überzeugungen hervorquellen lässt, dass es insbesondere in der Person Jesu um einen schöpferischen Durchbruch der transzendenten Gottheit sich handelt. Entgegengesetzte moderne Elemente gelangen dagegen in der individualistischen Jesusforschung zur Geltung, insoferne praktisch, soweit es sich um Einzeltatsachen von intellektuell formulierbarer Art handelt, ein Hereinbrechen einer transzendenten Kausalität nicht geltend gelassen wird, sondern alles an der Person Jesu nach den Gesetzen der immanenten Entwicklung geschieht und ein Widerstreben gegen diese Gesetze Grund genug ist, um ein Ereignis auf Rechnung der Gemeindedogmatik zu setzen. Modern und mit dem beschriebenen Religionsbegriff philosophisch unvereinbar ist es deshalb, wenn die ganze Richtung der modernen Theologie mit Tröltsch eine entschlossene Durchführung des Gesetzes der Korrelation will, d. h. die restlose Erklärung der Religion und des Christentums aus der Summe der innerweltlichen Entwicklungsfaktoren. Modern ist es, wenn Harnack und Tröltsch es als ausgemacht hinstellen, dass vor der historischen Kritik jede einzelne Tatsache unsicher sei und dadurch der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit allen einzelnen Tatsachen gelockert werde. Dass dieser Standpunkt nicht rein historisch, sondern durch philosophische Voraussetzungen bedingt ist, beweist doch der Umstand, dass Historiker wie der Altmeister Sybel an der Möglichkeit absoluten, geschichtlichen Wissens festhielten. Modern endlich ist es, wenn P. W. Schmiedel sagt: „Meinem innersten, religiösen Besitz würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müsste, dass Jesus gar nicht gelebt habe . . . Ja ich könnte eine Klärung der Frage, worauf sich eigentlich unser Gottesglaube gründe, davon erwarten, wenn es eines Tages ganz unglaubhaft würde, dass Jesus gelebt habe.“ Bernouilli hat mit Recht es als den religiösen Standpunkt der Modernen umschrieben, dass sie die Erlösung nicht in einer möglichst restlosen Kongruenz der Religiosität mit einer kritischen Erkenntnis erblicken, sondern sich fragen: „Wie kann ein Persönlichkeitskultus Früchte bringen, da er doch, auch wenn er historisch ist und so vollkommen der verehrte Heros sein mag, immer nach aussen und nicht nach innen führt?“

Unmodern also ist es und eine Aufhebung aller im modernen Leben vorherrschenden, philosophischen Voraussetzungen, wenn die individualistische Theologie das religiöse Leben der Gegenwart auf einen geschichtlichen Jesus als seine Quelle zurückführt, statt jeden Menschen zur abgeschlossenen, seine religiösen Bedürfnisse aus sich selbst befriedigenden Monade zu machen. Modern dagegen und mit dieser Prämisse unvereinbar ist es, wenn dieselbe Theologie einem historischen Skeptizismus huldigt und so die Brücken zum historischen Jesus wieder selbst abbricht. Unmodern ist es, wenn sie in Jesus einen Durchbruchspunkt eines transzendenten, absoluten, freibewussten Geisteslebens sieht und darauf die normgebende, religiöse Bedeutung Jesu gründet. Modern ist es, wenn sie die Person Jesu doch wieder restlos unter die historischen Gesetze der Analogie und Korrelation stellt. Zwar ist sie dabei geneigt, der Inkonsequenz zu entgehen durch die von Leibniz entlehnte Ausrede, es handle sich bei Jesus um einen Aufbruch aus dem durch ewigen Akt gesetzten höheren Quellgebiet der menschlichen Natur. Allein schon Keim musste einräumen, dass eine schlechthinige Prästabilierung mit einem lebendigen Begriff Gottes und der Welt streitet.

So ergibt sich uns zum Schluss die Alternative: Entweder muss die individualistische Theologie den christlichen Gottesbegriff aufgeben, oder sie muss die Möglichkeit gerade des heilsgeschichtlichen, christlichen Wunders zugeben und dann ihre Leben-Jesu-Forschung auf ganz andere Grundlagen stellen. Bleibt sie bei ihrer Nivellierung der christlichen und heidnischen Offenbarungen beharren und leugnet sie somit die Möglichkeit spezifisch heilsgeschichtlicher Wunder, dann erfolgt die religiöse Berührung mit dem Zentrum der Welt nicht in Jesus von Nazareth, sondern in jedem Einzelgeiste. Dann fällt die religiöse Bedeutung Jesu dahin, und ein Gott, der sich nur auf diese allgemein menschliche Weise, nicht aber auf spezifisch christliche, heilsgeschichtliche Weise zu offenbaren vermag, ist der Gott des Monismus.

VIII.

Jesus Christus, der Gottessohn

War es in früheren Zeiten ein rein negatives Interesse, welches in der Regel die ablehnende Stellungnahme gegenüber der biblisch-kirchlichen Christologie bestimmte, so ist es seit der Überwindung der Periode des deutschen Idealismus, welche den neuen Gottmenschheitsbegriff der Philosophie adäquat auf das Christentum übertragen zu können wähnte, das aufrichtige Bestreben des freieren Protestantismus geworden, wenigstens das edle Menschenbild an Jesus zu retten, nachdem man die göttliche Logosperson der modernen Philosophie glaubt unwiderbringlich preisgeben zu müssen. Freilich täuscht sich dieser Protestantismus über die Motive seiner Stellungnahme, wenn er dieselben mit Keim in der gesteigerten Wertschätzung der Würde der Menschheit sieht, wie sie sich auf die heutige Bildung, auf die tiefere Selbstanschauung des Menschenwesens, auf die lange weltgeschichtliche Leistung, und nicht zum wenigsten auf die erhebenden Tatsachen des Lebens Jesu und auf die weckenden Rufe Jesu gründet. Zufrieden, in Jesu ein menschliches Antlitz zu sehen, habe man ehedem nur in seinem göttlichen Wesen, in der Sicherheit seines Ausganges vom Himmel, in seiner reinen, bewegungslosen Vollendung, in seinen Wundern die Garantien menschlichen Heils gesehen. Heute sei man glücklich, wenn der Geheimnissvolle und immer wieder Erhabene die Spuren und Zeichen seiner echt menschlichen Abkunft, der brüderlichen Gemeinschaft, der ebenbürtigen Entwicklung verstärkt und verdoppelt. Man erschrickt nicht und fühlt sich heimisch, wenn sein Gedanke mühsam arbeitet, wenn er hier und dort an Funde geistiger Vorgänger sich angelehnt, wenn sein kämpfender Wille blutet und noch der Tag vor seiner Vollendung von einem Anderswollen gegen sein göttliches Schicksal und von einem Bleibenwollen auf Erden erzählt, sein letzter Erdentag mit einem

lauten menschlichen Schmerzruf endigt. Dunkler oder heller sei in unserer Zeit überall das Bewusstsein wach, dass mit diesem lebendig wahren, menschlichen Christusbild das alte mit seinen unheimlichen Übermenschlichkeiten sich nicht vertrage. Das Grundgesetz der geschichtlichen Wissenschaft auch gegenüber dem Leben Jesu heisse Zusammenhang, das Losungswort der Kirche Besonderung. Dort steht das Leben Jesu in der grossen Strömung der Weltgeschichte; was er war und wurde, ist er durch die lebendige Bewegung der Tatsachen und Ideen seiner Zeit geworden, und eine durch den Zusammenstoss aller Kräfte mächtig emporgehobene Sturzwelle der Weltgeschichte ist er bestimmt, in die glatte See wieder einzusinken, um im ruhelosen Spiel der irdischen Dinge neuen, stärkeren Bildungen den Platz zu räumen. In der Kirche dagegen sei er der Fels, der über der Strömung thront, den nicht sie, sondern eine vulkanische, schöpferische Kraft emporgetragen, den sie nicht überfluten, nicht überragen wird, der ihr ewig nur erlauben wird, sich an ihn zu halten oder sich an ihm zu brechen.

Diese modern protestantische Auffassung, welche seit Keim in allen neueren Leben-Jesu-Forschungen, auch wo diese nur mehr um Einzelprobleme sich bewegen, nicht mehr, wie bei Keim, um das Ganze, wesentlich gleich geblieben ist, zeigt sich an dem Gegensatz gegen die neulutherische Christologie orientiert. Nachdem die Theorie Luthers, wonach die menschliche Natur in Christus als in den Besitz göttlicher Eigenschaften gesetzt vorgestellt wurde, jahrhundertelang in hartem Kampfe gegen die Reformierten, die hierin den Standpunkt Bellarmins und der Katholiken überhaupt einnahmen, sich behauptet hatte; nachdem diese altlutherische Orthodoxie die Auffassung von einer rein menschlichen Natur in Christus stets als ein Zerreissen Christi erklärt und einen solchen nicht auch in der Menschennatur vergöttlichten Christus nicht der Mühe wert gehalten hatten, empfand der Neulutheranismus des neunzehnten Jahrhunderts das Bedürfnis, einen eigentlich menschlichen Verlauf des Lebens Jesu zu erzielen. Zunächst verschiedene Wege, aber mit einheitlichem Ziel, wurden hierbei eingeschlagen. Dorner, der ein grosses Werk über die Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu schrieb, wollte eine menschliche Entwicklung dadurch retten, dass er eine allmähliche Mitteilung des Logos an die Menschheit Jesu lehrte, so dass der Gottmensch das Resultat des irdischen

Lebens Jesu, nicht schon sein Anfang wäre. Der Logos als substanzialer Lebensgrund habe sich immer mehr in Jesu aktuale, wissende und wollende Menschheit hineingebildet, um die Gottmenschheit zu voller Aktualität zu bringen. Hiebei blieben Thomasius, Frank, Gess etc. nicht stehen. Sie glaubten eine menschliche Entwicklung Christi nur dadurch erzielen zu können, dass sie entweder die Weltstellung des Logos suspendiert sein liessen oder gar von einer Umsetzung des ewigen Sohnesbewusstseins in die Form zeitlichen, werdenden, endlichen Menschenbewusstseins sprachen, ja direkt das ewige Selbstbewusstsein und das ewige Wollen des Logos erlöschen, das Einströmen der Lebensfülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines irdischen Wandels stille stehen liessen.

Derjenige von den neueren Biographen Jesu, welcher wenigstens in einigen Anläufen den Versuch gemacht hat, das Abweichen von dem evangelischen Christusbilde aus den Denkschwierigkeiten der kirchlichen Lehre zu rechtfertigen, Theodor Keim, hat überall, wo er wirkliche Gründe vorbringt, lediglich diese neulutherische Kenosislehre im Auge. Er bemerkt mit Recht: „Wenn man uns zumutet, einen ewigen Sohn Gottes zu glauben, der sein göttliches Sein und Selbstbewusstsein zu beschneiden oder gar auszulöschen vermag, der sich in den Schlummer, in die Lethe der Bewusstlosigkeit, ja embryonischen Vegetierens in menschlichem Mutterleib versenkt, um sich allmählich als Menschenkind in der Entfaltung einer menschlicheu Seele wieder zu gewinnen, so sind wir wohl im schönsten Kreislauf vom Christentum bis zum trüben Schaum hellenischer Mythologie und Ovid'scher Metamorphosen glücklich zurückgekommen; und wahrhaftig, wir sind auch nicht mehr sicher, ob nicht Gott selbst, der erhabene, unveränderliche, übergeschöpfliche Gott, über kurz oder lang beschliesst, um als Mensch auf Erden zu wandeln, sein Wesen zu beschneiden, einzuziehen oder gar selbst auszulöschen."

Ohne weiteres können wir zugestehen, dass es mythologischer Traum und Schaum ist, wenn man es als möglich nimmt, dass Gott sein Selbstbewusstsein, seine Eigenschaften ausziehe wie ein Kleid, streiche wie ein entbehrliches Wort des Papiers, und durch einfachen Willensakt sich ins ungeborene, dann ins wimmernde Kind verwandle. Allein man sollte nicht vergessen, dass diese Auffassung nicht einmal kirchlich im Sinne

Luthers, geschweige denn der katholischen Lehre ist. Wenn aber gesagt wird, die Reformation habe keine Zeit gefunden, diese Lehre durchzusehen, die Neuzeit aber sei durch alle Schichten der evangelischen Bekenntnisse darüber einig, dass eine Lehre hinfällig ist, welche die Person Jesu in zwei Personen oder in zwei Geister zerschneide oder die wahre Menschheit, das Postulat des Protestantismus, an die überschattende Gottheit verliert, so ist darauf zu erwidern, dass letzteres lediglich die Meinung Luthers war, welcher durch seine Idiomenlehre die wahre Menschheit Jesu aufhob. Denn dass eine allmächtige, allgegenwärtige, leibliche Natur keine Menschennatur, sondern ein Monstrum ist, leuchtet ein. Die Zerreissung aber in zwei Personen und zwei Geister war dem Empfinden der Kirche so fremd, dass sie gegen diesen Irrtum des Nestorius einen ihrer furchtbarsten Existenzkämpfe wagte. Dass aber die Kirche nach der Entscheidung dieser Kämpfe gezwungen gewesen sei, Christus die volle, menschliche Natur nach Geist, Seele und Leib zuzusprechen, eine solche Hypothese widerspricht gerade der protestantischen Dogmengeschichtschreibung, welche mit Harnack annimmt, alle Griechen hätten vor und nach Chalcedon monophysitisch gedacht und die Kirche habe ihnen einen an sich kostbaren Schatz (die Lehre von der vollen Menschennatur Christi) gegen ihr Wissen und Verständnis aufgenötigt. Vielmehr ist die Tatsache, dass die Kirche nicht ruhte, bis sie alle einzelnen Bestandteile der Menschennatur, Leib, Seele, Geist, Wirkungsweise und Willen, in Christus zur Anerkennung gebracht hatte, ein Beweis dafür, dass ihre Lehre vom Gottmenschen nicht deshalb verworfen werden kann, weil sie das edle Menschenbild in Christus zerstören würde. Auch in bezug auf die echt menschliche Entwicklung Jesu trifft dies zu, weil sie neben den extrem scholastischen Theorien, welche die Kenose, d. h. Christi Opferleben, auf die leiblich-sinnliche Sphäre einschränken wollten, nicht bloss die gemässigte Auffassung des Thomas, sondern in den Väterzeiten und in der neueren Theologie auch solche Erklärungen bestehen liess, welche alles edel und echt Menschliche in Jesus anerkannten, also auch mit Luk. 2, 52 einen wahren Fortschritt und innere Entwicklung, die Sünde allein ausgenommen.

Merkwürdigerweise begegnet man nirgends in der neueren Theologie, wo das biblisch-kirchliche Christusbild abgelehnt wird, einer tieferen Erörterung der wirklichen Denkschwierig-

keiten, wie sie gerade durch die neuere, patristische Forschung in der Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts zur erneuten Diskussion parat gelegt wären. Es sind lediglich peripherische Punkte dieses Christusbildes, auf denen eine wirkliche philosophische Kritik einsetzte. Zu Beginn der neueren Zeit zerarbeitete sich die sozinianische Kritik am Problem der stellvertretenden Genugtuung, die neueste Theologie tut dies an dem der Sühne. Das Zentralproblem der Christologie selbst hat seitens der Kritik keinerlei eindringendere Würdigung erfahren.

Dieser radikalen Vernachlässigung des christlichen Zentralproblems, welches das Leben und Denken der ersten fünf Jahrhunderte ausgefüllt hatte, ist es zuzuschreiben, dass Smiths „Der vorchristliche Jesus“ (1906) und ähnliche Schriften wie Neuentdeckungen wirken konnten, und dass Theologen wie Weinel sofort mit dem Zugeständnisse bereit waren, die Christologie sei fast fertig gewesen, als Jesus geboren wurde. Gewiss gab es schon vor Jesus Sagen von einem göttlichen Heldenjüngling, welcher zerstückelt wurde und zu neuem Leben erwachte, Sagen als deren orientalischer Grundtypus der babylonische Kalendermythus vom sterbenden und siegreichen Jahrgott gelten kann. Allein die Art, wie hier eine Reihe von banalen Naturvorgängen von der Volksphantasie spielend in konkrete Bilder gekleidet wurden, hält doch keinen Vergleich aus mit der christlichen Dogmenentwicklung, bei welcher ein Gottessohn nicht etwas Selbstverständliches war, sondern unter tausend dialektischen Schwierigkeiten das wunderbare Erlebnis der Gemeinde an Jesus erst in jahrhundertelangen Kämpfen mit einem zielbewussten Monotheismus ausgeglichen werden mussten. Wo gibt es in der Entwicklung der Mythen ein Nizäa oder Ephesus oder Chalcedon, und wenn die Christologie schon vor Jesus fertig war, was hatten dann ein Leontius von Byzanz u. a. selbst im sechsten Jahrhundert noch zu tun, um innere Schwierigkeiten des Dogmas auszugleichen? Auf solche Weise entwickeln sich doch Mythen nicht.

Einen ganz anderen und wissenschaftlich wenigstens diskutierbaren Standpunkt hat Ad. Harnack eingenommen, der in seiner Dogmengeschichte den Nachweis versuchte, das Dogma vom Gottessohn sei in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen, philosophischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Also Philosophie auf dem Boden der Ge-

schichte, das ist doch von Mythus himmelweit verschieden. Und Harnacks Standpunkt ist insofern nicht ohne wissenschaftliche Wahrheit, als die christliche Gemeinde, die ihr wunderbares Erlebnis, nicht ein dunkles, mystisches Verhältnis zur Natur, sondern ein Erlebnis bei hellem Tageslicht der Geschichte, ausdrücken und predigen wollte, tatsächlich zu dieser Arbeit die philosophischen Formen des griechischen Geistes zu Hilfe nahm, indem auch nach christlicher Auffassung das Kleid, in welchem die christliche Heilswahrheit erscheint, aus irdischen und himmlischen Stoffen zugleich sich webte. Freilich schien es, als sei Harnacks Position unendlich überholt durch die religionsgeschichtlichen Forschungen, welche sich rühmten und rühmen, das Christentum als synkretistische Religion erwiesen zu haben. Das einzige, was diese Forschungen Neues brachten, ist dieses, dass, wie Jeremias es ausdrückt, der Hellenismus der apostolischen Zeit stark orientalisiert war, dass viele Elemente, welche als hellenistische Motive galten, orientalische Motive sind, dass, wie übrigens schon der Katholik Görres lange vor der neueren, protestantischen Forschung hervorhob, die neutestamentlichen Schriftwerke nicht magisch aus der sie umgebenden Welt herausgerissen sind, sondern dass ihre Bildersprache nach dem unerschöpflich reichen Bilderbuch des alten Orients greift. Allein was die Christologie anlangt, so besteht kein Zweifel, dass die Art und Weise, wie im Christentum eine historische Persönlichkeit unter strenger Wahrung des Monotheismus als Gottessohn erklärt wird, die hellenistisch philosophische Scheidung von Geist und Materie zur Voraussetzung hat und mit der naiven Naturvergötterung des alten Orients innerlich nichts zu tun hat. Wie wenig aber die hellenistische Form dabei erst den christlichen Inhalt geschaffen hat, zeigt der hier in Betracht kommende Hauptbegriff. Niemand wird nach dem heutigen Stande der Forschung mehr leugnen wollen, dass der Logosbegriff, dieser in Philos Schule geschliffene Krystall (H. Holtzmann), bei Johannes gerade zur Widerlegung Philos eingeführt wird. Harnacks neue Hypothese, wonach die johanneische und sohin die christliche Gottessohnlehre aus einer spätjüdischen Mystik stammen soll, wie er auf Grund der von Harris entdeckten Oden Salomons behauptet, dürfte das Problem nicht wesentlich fördern.

Der Leipziger Assyriologe Heinrich Zimmern hat schon 1902 in einer Neubearbeitung von Schrader's Keilinschriften das

babylonische Material für die Christologie des Neuen Testamentes zusammengetragen und hat dasselbe beim Ausbruch der Drewsdebatte neugeordnet vorgelegt. Zimmern ist mit seinem Fachgenossen Winckler im ganzen und grossen der Meinung, dass eine allgemein altorientalische, astralmythische Weltanschauung die Form der Darstellung überhaupt beeinflusst habe, auch wo es sich um historische Fakta handelte, will aber dabei sich nicht beruhigen, wo es sich um eine für modernes Denken als Tatsache nicht mehr annehmbare, antike Wundervorstellung handle. Während nun Zimmern für den menschlichen Teil des Lebens Jesu mit Jensen annimmt, dass die biblische Darstellung in ihrer letzten Wurzel auf die babylonische Heldensage von Gilgamesch zurückgeht, will er namentlich den Gottessohnschaftsbegriff des Paulus auf frühere Göttergestalten, den parsisch-babylonischen Mithra und den urbabylonischen Marduk und Tamuz zurückführen. Er muss es aber dahingestellt sein lassen, ob die Parallelen nicht aus der Gemeinsamkeit der aus babylonisch-ägyptischer Kultur resultierenden altorientalischen Weltanschauung oder auch auf gleicher menschlich psychologischer Veranlagung beruhen.

Dass die alte Welt und speziell die Mysterienkulte mit Erwartungen eines Gotterlösers förmlich gesättigt waren, wussten auch die griechisch gebildeten Kirchenväter. Einem so scharfen Geiste wie Origenes lagen in weit umfassenderer Fülle die Quellen dieser synkretistischen Weltreligion vor; statt aber gegen den Einwurf zu viel zu kämpfen, dass die kirchliche Christologie aus diesen heidnischen Quellen geströmt sei, suchte er geflissentlich die Analogien auf, um zu zeigen, wie die in den heidnischen Mythologien dargebotenen Schemata erst in Jesus Christus historische Wirklichkeit und Vollkommenheit erlangt haben. Eine der eindringlichsten Aufgaben der Forschung, um diese selbst vor übereilten Schlüssen zu bewahren, wäre eine peinliche Untersuchung des Reflexes, den die synkretistische Religion des untergehenden Heidentums auf das junge Christentum gemacht hat. Erst dann wäre die Möglichkeit gegeben, Fehler zu vermeiden, vor denen der grosse Mysterienforscher Cumont gewarnt hat, dass man nämlich zur Ursprungserklärung des Christentums ein christlich infiltriertes Heidentum heranzieht. Wie vergeblich eine derartige Warnung gewesen ist, zeigen Reitzensteins Studien über Poimandres.

Einer gänzlichen Vernachlässigung des exegetischen Studiums der Frage, wie innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums das Dogma vom Gottessohn sich entwickelt hat, führt unsere religionsgeschichtlichen Forscher zu der Meinung, sie hätten die Urzellen dieses Dogmas im trüben Boden der heidnischen Mythen entdeckt, während sie, mit Harnack zu sprechen, Arabeskenarbeit geliefert, oder, wie Wellhausen sagt, nur auf der Peripherie der Geschichte sich bewegt haben, ohne bis zum Kern der Sache einzudringen. Gewiss ist die religionsgeschichtliche Arbeit von hohem Wert, da mit dem göttlichen Inhalte nicht auch die menschliche Form vom Himmel gekommen ist. Allein so mühevoll und verdienstlich z. B. Useners Forschungen über Trinität und Weihnacht sind, so lächerlich sind die von ihm und Diels aufgestellten Prätensionen, den Ursprung des christlichen Dogmas zu erklären, dessen Struktur und Genesis ihnen völlig unbekannt sind. Keineswegs braucht das Christentum alles und jedes Mythische als Irrtum zu verwerfen; soweit vielmehr der naive Geist das Göttliche im Mythus lebendig, wenn auch in unvollkommener Form anschaut, bot die tausendjährige Arbeit des natürlichen Menschengeistes auch dem Christentum passende Symbole dar. Jeremias zitiert (Babylonisches 6) das Wort Augustins:

„Was jetzt christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten vorhanden und fehlte nie von Anfang des menschlichen Geschlechts, bis dass Christus im Fleische kam. Seitdem fing man an, die wahre Religion, die schon vorhanden war, die christliche zu nennen.“ (Retractationes 113.)

Es ist also durchaus nicht an dem, dass das Dogma vom Gottessohn durch die religionsgeschichtliche Forschung entwertet wäre, weil speziell die Laienforschung jeden Tag mit neuen Hypothesen über den vorchristlichen Christus aufwartet. Solange nicht, wie Jeremias fordert, die vorgeblichen mythologischen Einflüsse auf das Neue Testament auf die Wurzel einer allgemeinen, altorientalischen Weltanschauung zurückgeführt sind, und solange nicht der weiteren Tatsache Rechnung getragen wird, dass der damals weltherrschende Synkretismus unbewusst eine grossartige Bewegung darstellt, alle Religionen der bekannten Welt auf einen Gesichtspunkt zurückzuführen, fehlt jede Methode in diesen Arbeiten, und können letztere nur ein wüstes Durcheinander ergeben, wie speziell Lublinski's Schriften zeigen. Es

ist auch nicht so, als ob die Theologie etwa auf die Brosamen warten müsste, welche gelegentlich und gnädig genug von den Tischen der Philologen fallen, wie wenn etwa Reitzenstein im Poimandres mit hörbarer Verachtung gegen Theologen wie Harnack verkündet, was das Eigentümliche der christlichen gegenüber der griechischen Heilandslehre sei. Was das Wesen der christlichen Gottessohnlehre ist, kann nur durch eindringende, theologisch exegetische Arbeit am Neuen Testament festgestellt werden, nicht durch laienhafte Exkurse in dieses Gebiet. Die „Christologien vor Christus", wie sie jetzt gezeichnet werden, stellen einen noch verworreneren „Synkretismus" dar, als die Stammbäume des älteren Darwinismus.

Hat also auch die religionsgeschichtliche Forschung keineswegs den Nachweis geliefert, dass der Kern des neutestamentlichen Gottmenschheitsdogmas mythischen Ursprungs sei; steht vielmehr fest, dass die durch diese Forschung beigebrachten Parallelen zwar von Göttersöhnen im polytheistischen und naturalistischen Sinne etwas wissen, keineswegs aber von der Art und Weise, wie im Christentum eine ganz und gar geistige Gottessohnidee in jahrhundertelanger, zielbewusster Arbeit an die Forderungen eines strengen Monotheismus angeglichen worden ist, so ist es um so rätselhafter, dass Harnack wie die individualistische Theologie im evangelischen Bilde Christi zwar den Begriff des Übernatürlichen stehen lassen, aber den Begriff der metaphysischen Gottessohnschaft ohne weitere Diskussion streichen. Wenn man mit Harnack gegenüber der modernen Hyperkritik so viel als historischen Kern des Lebens Jesu festhält, dass mit der Selbstbezeichnung „Sohn Gottes" ein einzigartiges, unvergleichlich inniges, niemals zu enträtselndes Verhältnis zu Gott ausgedrückt sein soll; wenn der Kern der Lehre Christi sich, wie er zugibt, als überweltliches Leben darstellt, das an der Person Jesu empfunden wird; wenn also das überweltliche Leben Gottes in die Erfahrung hereinragt, warum soll die Art und Weise, wie Christus uns dieses Leben vermittelt, nicht die von der Bibel ausgesagte, d. h. die der wirklichen Gottessohnschaft sein?

Als letzte Lösung des Rätsels stellt sich uns auch hier eine philosophische Position dar: was Harnack und Luther unterscheidet, ist in der modernen Philosophie begründet. Harnack ist theologisch ausgegangen von dem Ritschl'schen Gottesbegriff der Liebe; dieser Gottesbegriff machte stellvertretende Genug-

tuung und Sühne bei Christus überflüssig, weil die menschliche Sünde nur als Unwissenheit beurteilt werden darf und schon Ritschls erste Programmschrift (1859) den „Zorn Gottes“ aus der Schrift weggeräumt hatte. Ausdrücklich nicht den Persönlichkeitsbegriff, sondern den Begriff der Liebe erklärt er als den, von welchem aus das Problem der Welt gelöst werden kann. So widerwärtig nun für E. v. Hartmann der Begriff der Liebe im Gottesbegriff war, ebenso sicher ist, dass Ritschl, indem er die Liebe in ihrer Loslösung vom Persönlichkeitsbegriffe zur grundlegenden Bestimmung im Gottesbegriff machte, damit den Keim des Pantheismus in sein System verpflanzte. Denn sofort fügte Ritschl den Satz an, dass die göttliche Liebe, um sich zu betätigen, der Kreatur bedürfe.

Dieser Gottesbegriff ist es, der auch Harnacks Christologie bedingt. Von diesem Gottesbegriff aus fällt die Grundfrage der kirchlichen Theologie, warum gerade der Gottmensch es sein musste, der das Erlösungswerk vollbrachte, weg. Bezeichnet Harnack als Grundsatz des Evangeliums die Überzeugung von der Unermesslichkeit des Wertes der Menschenseele, so ist auch diese Auffassung im Sinne Ritschl's pantheistisch gefärbt. Zwar spricht Harnack hierüber sich nicht klar aus; aber es ist kein Zweifel, dass er die eschatologischen Anschauungen Jesu nur deshalb als wertlose, jüdische Schalen der höheren, christlichen Unsterblichkeitsidee erklären kann, weil letztere nach ihm wie nach Schleiermacher eine jenseitige Fortdauer nicht in sich schliesst. Die ganze Lebensauffassung der freieren protestantischen Theologie steht unter dem Zeichen des reinen Diesseitsideals, d. h. sie erblickt die Aufgabe der Religion darin, den Menschen unter Verzicht auf eschatologische Dogmen im Diesseits heimisch zu machen. Es bedarf aber gar keines Beweises dafür, dass, wenn es kein Jenseits gibt, in welchem die Persönlichkeit Gottes in vollem Lichte sich offenbart, wenn also die diesseitige Naturordnung die letzte und abschliessende Offenbarung Gottes ist, ein überweltlicher, persönlicher Gott, nicht bloss ein persönlicher Gottmensch, seine logische Hauptstütze verliert.

Wenn endlich Harnack in den späteren Auflagen der Dogmengeschichte den Glauben an die Auferstehung Christi ablehnt mit dem Satze, an ein Faktum brauche man nicht zu glauben, stürzt damit nicht überhaupt die religiöse Bedeutung des Lebens Jesu? Denn ist der historische Jesus (auch im

Sinne Harnacks) einschliesslich seines Evangeliums etwas anderes als eine Reihe historischer Fakta? Und wenn der Glaubensenthusiasmus der Gemeinde diese Tatsache geschaffen hat, welche die grundlegendste in der apostolischen Predigt ist, warum soll er nicht alle anderen auch geschaffen haben?

Zwar hören wir seit Keim aus dem Munde der individualistischen Theologie die Klage, Leben, Sterben und Auferstehen eines persönlichen Gottmenschen falle für das moderne Empfinden nur wie unnütze, hohle Spreu auf den Boden, weil es nur als Geschichte eines Menschen für uns fruchtbar wäre; die Grundtatsache der gottmenschlichen Einigung in Christo, zu der der alte Glaube aufjubelte, werde in der kirchlichen Lehre zum Leichenstein der Menschheit, weil die Lehre vom Gottmenschen die Unfähigkeitserklärung der Menschheit sei, anders als auf dem Zwangsweg und dem Gewaltweg der Verstümmelung Gott in sich aufzunehmen. Zwar hören wir seitdem die Versicherung, wenn man nur glaube, dass nicht der Zufall ein so königliches Menschenleben zusammengewürfelt habe, sondern dass diese den Himmel streifende Persönlichkeit dem unmittelbaren Liebesgedanken Gottes ihr Dasein verdankt, und dass in ihr alle Dämmerungen und Ahnungen höheren Menschheitsbewusstseins und edler Menschheitssehnsucht erfüllt und gestillt sind, so habe man einige alte Formeln verloren, von der ewigen Wahrheit und dem ewigen Trost des Christentums sei kein Körnlein verloren. Allein die moderne Exegese lässt es nicht mehr zu, in Abrede zu stellen, dass schon der Glaube der ersten, apostolischen Gemeinde zu einem wahren Gottessohn in metaphysischem Sinne aufgejubelt hat. Ist ihr dieser Glaube aus der alexandrinischen Philosophie oder im Sinne der religionsgeschichtlichen Forschung aus dem internationalen Mythus zugeflossen, warum nicht ebenso die ganze Gottmenschheitsidee in jenem modernen Sinne, der übrigens in der ganzen Geschichte des Christentums erst nach Abschluss der christologischen Dogmenentwicklung im syrischen adiaphoristischen Monophysitismus, der sich von Stephan Sudaili nährte, zum erstenmale sich zeigte? Warum aber gerade an diesem Punkte der Trost des Christentums hing, ist in klassischer Weise in den bekannten Werken von Athanasius und Anselm entwickelt. Treffend ist der Grund dieser Tatsache beschrieben von dem freisinnigen Theologen Coquerel, der über Renans Leben Jesu urteilte, es fehle ihm der persönliche und heilige Gott, es

fehle ihm die Idee des Erlösers und Heilands, es fehle ihm das Beste: „Was ich in Ihrem Buche nicht finde," so schliesst sein letzter Brief an Renan, „das ist die Hilfe, der Trost, die Vergebung, wornach das bange und beladene Gewissen, das geängstete und zerknirschte Herz, der unruhige, zweifelnde Geist so sehnsuchtsvoll verlangt, jene barmherzige Offenbarung Gottes, jene grosse, notwendige Befreiung, jene erhabene, sittliche Umgestaltung, jener unvergängliche Keim eines neuen Lebens, der sich mir in Jesus Christus, dem Erlöser der Menschheit, darbietet. Dadurch, dass er menschlich wird, ist Ihr Christus nicht mehr menschlich genug."

IX.

Philosophie und Christentum in ihren Gegenwartsaufgaben

In einer Zeit, welche es seit Jahrzehnten als ihr Schibboleth verkündet, dass in ihr zum Nutzen und Schaden der Menschheit die Philosophie entthront sei, dass Papyri und Ostraka das Licht von Osten bringen und dass ein einziger Inschriftenfund aus der Zeit des Augustus nach der Meinung von Mommsen und Wilamowitz den Glauben und die Geistesarbeit von Jahrtausenden umstürze, zeigt sich uns die Philosophie als Hintergrund der weltbewegenden, religiösen Frage. Windelband hat beredt darauf hingewiesen, dass das gesamte Leben der neuesten Zeit eine völlig veränderte Struktur durch die soziale Bewegung erhalten hat. Hegels Wort sei zur Wahrheit geworden: Die Massen avancieren! Niemals war der Boden der Überzeugungen, auf denen sich alle Gemeinschaft aufbauen soll, so tief unterwühlt. Der Typus des industriellen Daseins habe sich auf alle Sphären äusserer und innerer Betätigung ausgebreitet. Wie die Fabrik das Handwerk und der Grosshandel den Kaufmann erdrückt, so sei selbst die Wissenschaft auf die Signatur der Massenarbeit eingestellt. Mit der Nivellierung aller historischen Unterschiede und der unerhörten Uniformierung des Daseins, so sagt Windelband mit Recht, entsteht die Gefahr, dass wir das Höchste einbüssen, was eigentlich erst Kultur und Geschichte ausmacht, Persönlichkeitsleben.

Das Gefühl dieser Gefahr geht in der Tiefe durch das ganze geistige Leben der letzten Jahrzehnte hindurch und bricht von Zeit zu Zeit mit leidenschaftlicher Energie hervor. Was hier Windelband mit Recht als schärfste Signatur des modernen Lebens bezeichnet, ist nicht eine Ausgeburt des Lebens selbst,

wie schon ein Vergleich des fröhlichen Glaubens an unbegrenzte Zukunftsmöglichkeiten der Ökonomie mit moderner Kulturübersättigung zeigt. Diese radikale Wendung des modernen Lebens ist in ihrem innersten Motiv ein philosophischer Gedanke, der wie ein Sturm die Wogen peitscht und vielleicht erst nach Jahrhunderten an den Felsen der Wirklichkeit zerschellen wird.

Mit Recht hat neuestens Maurenbrecher in den „Sozialistischen Monatsheften“ es ausgesprochen: Was die Massen von Anfang an fasziniert hat, was ihnen den Marxismus heute noch wertvoll macht, was den letzten Grund der Agitation und die tiefste Ursache für das stolze Bewusstsein von der weltgeschichtlichen Mission der Arbeiterbewegung bildet, das ist ein metaphysischer Satz über den Sinn des Weltgeschehens; ein Erbstück aus der Metaphysik Hegels ist es, dem alle Stimmungen in Festreden, Weihnachtsartikeln und Liedern entspringen, dem das abgrundtiefe Vertrauen in den Sozialismus als den Erlöser der Welt entspriesst.

Was bisher gegen den aus Hegels Grab gewachsenen Schatten des sozialistischen Ideals aus der Tiefe des modernen Lebens selbst heraus sich geregt hat an heissem Bedürfnis nach innerem Eigenleben, in heftiger Opposition gegen das Massendasein, gegen die Erdrückung durch die Masse, das findet Windelband mit Recht unzulänglich: ein müdes, verscheuchtes, in sich selber wühlendes Dekadententum auf dem Gebiete der Kunst, das sich erst allmählich mit dem Lebensblute der ringenden Zeit färbte und dann zur frohen Bejahung der Wirklichkeit, zum übermütigen Spiel der Selbstgestaltung wurde. Dieses Ästhetentum sei fortgeschritten bis zur Willkür und zum Trotz des Eigensinns, der nur zeigen wollte: So bin ich, ich bin anders als die anderen, ich gebe die Welt, wie ich sie erlebe, wie ich sie sehe, wie ich sie fühle. Bis zum wertlosen Spiel gleichgültiger Singularität habe sich dieser Impressionalismus in redender und bildender Kunst entfaltet.

Aber auch in jener modernen Erscheinung, in welcher am meisten gigantisch das Ringen des Individuums gegen den Druck des Massenlebens verkörpert und die heisse Leidenschaft des Individualwillens zum Leben hervorgebrochen war, in Friedrich Nietzsche, kann Windelband mit Recht die Lösung des modernen Lebensproblems nicht finden. Mit Recht kann er in der ganzen, wuchtigen Darstellung des Personalismus bei Nietzsche

durch alle tanzende Fröhlichkeit der Lebensbejahung hindurch nur den erschütternden Notschrei des Individuums hören, das es selber bleiben, das von der Masse nicht erdrückt werden will. In dem gegenwärtigen Zeitgedränge, inmitten der gewaltigen Umwälzung aller Lebensverhältnisse, worin die Substanz unserer Wertungen in Fluss geraten ist, fordert er von der Philosophie eine Besinnung auf die bleibenden Werte einer höheren geistigen Wirklichkeit. „Aus solchen Bedürfnissen heraus haben wir uns in Deutschland zu den grossen Systemen des Idealismus zurückgefunden, welche den Glauben an das geistige Grundwesen aller Wirklichkeit verkündet haben. Wir schätzen an diesen grossen Systemen nicht mehr die vergängliche Form ihrer logischen Konstruktion und nicht mehr die abstrakten Formeln ihrer Metaphysik. Aber wir haben wieder Verständnis gewonnen für die überzeugungsvolle Energie, mit der sie, und vor allem Hegel, aus der Gesamtheit der historischen Entwicklung den bleibenden Bestand der Kulturwerte herausgearbeitet und ihre überempirische Geltung zum Bewusstsein gebracht haben."

Allein auch nicht diese eklektische Rückkehr zu den Systemen des deutschen Idealismus kann zum Heile führen; denn die Wege dieses Idealismus, mit einer beispiellosen Energie zu Ende gedacht, haben zur modernen Lebensgestaltung geführt, aus der man den Ausweg sucht. Gerade dieser Idealismus, statt zur ersehnten Einheit des Wirklichen, zur Quelle aller Harmonie, zu führen, hat bei einem unerträglich schrillen Dualismus geendet, indem er Intellektualismus und Voluntarismus als unversöhnliche Mächte neben einander stellte und entweder, in seichtem Optimismus alle Tiefen des Lebens überspringend, das Allgemeine und Begriffliche allein als Kern der Welt geltend machte, oder in radikalem Pessimismus Kultur und Dasein verneinte. Auch die in grossem Stile unternommene Hartmann'sche Synthese zwischen den beiden Extremen des Idealismus muss als misslungen gelten. Während in der theistischen Auffassung im Weltgrunde die beiden gewaltigen Grundkräfte des Geistes, Denken und Wollen, sich in unlösbarer Einheit verschlingen; während hier der göttliche Weltplan der reine Ausdruck des heiligsten, göttlichen Willens ist, sind auch im konkret monistischen Weltgrund diese beiden Grundkräfte unversöhnlich auseinandergerissen, wenn auch im Gegensatz zum abstrakten Monismus hier nicht die eine oder andere von beiden glattweg gestrichen wird. Die göttliche Intelli-

genz ist bei der Schöpfung der Welt auch nach der Auffassung des konkreten Monismus nicht beteiligt gewesen, sondern nur der blinde, von keinem Lichtstrahl erhellte Wille. Indem er das Gegenteil seines Wollens, die Unseligkeit, erreichte, gibt er erst dem Denken, der Idee, Anlass zur Entfaltung. Allein Aufgabe der Idee ist es, sich gegen den Willen zu kehren und seine unselige Schöpfung aufzuheben. Gerade die vermeintliche Synthese im konkreten Monismus ist es also, welche die Welt vom krassesten Dualismus ausgehen lässt, die sie dann in der Entwicklung durch den tiefsten Zwist bis auf die Grundfesten ihrer Existenz hinein spaltet und erst im Endziele die Einheit des Seins gewinnen kann — in der Weltvernichtung als höchster Tat der gesammelten und gesteigerten Weltvernunft. Was nützt es dem Menschen, wenn er in seinen Kämpfen und seinem Ringen einen Gott in seinem Inneren empfindet, der sich selbst nicht helfen kann und selbst nach Erlösung schreit?

So kostbare, neue Gedanken deshalb Windelbands Wertlehre für eine Reform der modernen Weltanschauung beibringt, so ist doch ein prinzipieller Fortschritt erst möglich, wo hinter den bezeichneten Dualismus des deutschen Idealismus zurückgegangen wird. Dies ist bei R. Eucken der Fall. Er verwirft den einseitigen Ausgangspunkt von einer der Hauptseiten unseres Geisteslebens, Wollen oder Denken. Er verwirft die in engerem Sinne idealistische Metaphysik, die blosse Begriffsspekulation eines freischwebenden Denkens über kie vorgefundene Welt. Er will eine Metaphysik, welche nicht aus dem blossen Denken, sondern aus dem ganzen Leben hervorgeht, welche nicht ein Gewebe von Begriffen über die Wirklichkeit stülpt, sondern die Wirklichkeit in ihrer vollen Tiefe für uns zu beleben sucht. Er ist sich bewusst, dass er damit die Wege der grossen Kantianer gründlich verlässt. Nur mit Fichte hat er etwas gemein, aber lediglich den Ausgangspunkt: „Nicht weit können wir mit dem gewaltigen Stürmer gehen. Um so entschiedener müssen wir aussprechen, dass sein Ausgangspunkt, sein Grundgedanke eines ursprünglichen und wertschaffenden Lebensprozesses im Menschen auch uns als das Fundament nicht nur aller ausgeprägten Philosophie, sondern aller künftigen Vernunftarbeit gilt.“

Ja wenn das Charakteristikum von Euckens neuer Lebensanschauung darin besteht, dass, wie Otto Braun mit Recht behauptet, seine Begriffe überall aus der Wirklichkeit heraus-

wachsen, dass sie an tatsächliche Daten der Erfahrung anknüpfen und ihre Richtigkeit erst dadurch erweisen müssen, dass sie Andeutungen der Erfahrung auf ihr wahres Wesen bringen und zusammenfassen, so liegt hierin ein Zug tiefer Verwandtschaft mit Aristoteles. Das ist der eigentlich gegensätzliche Ausgangspunkt Euckens gegenüber dem deutschen Idealismus. Die Betrachtung des Lebens zeigt Eucken überall die Entwicklung des Individuums zum Mikrokosmos, dessen Streben, das ganze All in eigentümlicher Weise mitzuerleben, den Protest namentlich der sittlichen Persönlichkeit gegen die Verwandlung des Daseins in einem einzigen Gesamtprozess. Den Fortschritt der Menschheit sieht er, wie die Darlegung seiner Geschichtsbetrachtung uns oben ergeben hat, an die schaffenden Persönlichkeiten geknüpft. Das Grösste der schaffenden Persönlichkeit liegt ihm nicht an äusseren Werken, sondern im inneren Schaffen eines ausgeprägten Lebensganzen. Vor allen anderen Werken steht als die entscheidende Tatsache das Werk des Persönlichseins selber. Eine solche Stellung könnten die Persönlichkeiten nicht in der Entwicklung einnehmen, wenn ihnen nicht eine Weltordnung entspräche, wenn nicht hinter dem Denkprozesse ein All des Persönlichseins aufstiege, ein Einheitspunkt jenseits und über dem kosmischen Prozesse, wenn nur der Prozess Realität hätte und nicht auch sein Ertrag eine konzentrierte Art der metaphysischen Existenz behielte.

Erreicht so Eucken in klaren Gedankengängen gegenüber dem Pantheismus der bisherigen Philosophie eine ungeheuere Annäherung an das Christentum, indem er den Persönlichkeitsbegriff, der im modernen Leben nach seinem Rechte ruft, bis zum Weltgrunde selbst ausdehnt, so steigert sich diese Annäherung noch in der Art, wie er die dem Fluss überlegene Einheit sucht, ohne welche das Wirken der Menschheit, welches eine gewaltige Verzweigung erfahren hat, auseinanderfallen würde. Die Welt, so sagt er, kann auf ihre Tiefe nur geführt werden durch die Tat, aber nicht im Fichte'schen Sinn eines absoluten, die Welt produzierenden Ich, sondern „es kommt darauf an, etwas, was in uns steckt, zu voller Selbständigkeit zu erwecken", „die Zusammenhänge, welche vom Grunde her schon wirken, deutlicher herauszuarbeiten, sie als Gesamtmacht zur Geltung zu bringen", „damit die Wahrheit der Welt auch unsere Wahrheit werde." Die Wendung nun, in der Eucken am meisten der christlichen Weltanschauung sich annähert und vom bisherigen Idealismus sich

entfernt, ist der Gedanke, den mit Recht Braun als Charakteristikum aus Euckens System herausliest, dass der Mensch nicht in eine geschlossene Welt gestellt ist, sondern dass er berufen ist, am innersten Bestand der Welt, an ihrem Kern und Wesen, die im Geistigen liegen, mitzuarbeiten. Die wahre Wirklichkeit soll erst durch den Menschen und seine Freiheit vollendet werden. Eine prinzipielle Umwandlung ist zu vollziehen, ein neuer Daseinsraum herzustellen; die Welt lässt sich nicht mit Einem Schlage auf neuen Boden setzen, sondern es gilt, in unendlicher Tätigkeit alles Sein hinüberzuziehen, das Falsche abzustreifen, das Wahre weiter zu entwickeln, neue Zusammenhänge nach Auflösung der alten zu gewinnen, Sinnloses in Sinnvolles zu verwandeln. Nicht von Haus aus gehören wir einer Welt von Vernunft an, die nur in Anschauung und Genuss zu verwandeln wäre, sondern dazu bedarf es einer Umwälzung des Lebens. Uns umfängt eine Welt von starrer Natur und matter Geistigkeit, eine Welt, die zugleich von menschlichem Scheinwesen durchsetzt ist. Eine Aktivität ohne Befreiung von der gegebenen Welt ist ein Unding. Erreichbar ist eine solche nur aus der lebendigen Gegenwart einer Welt der Selbsttätigkeit. Wie aber sollte der Mensch die letztere sich aneignen, ohne ihr Leben in sein eigenes zu verwandeln? Diese geistige Welt ist nur in keimhaften Anfängen beim Menschen zu gewahren. Diese Ansätze des Geistigen müssen als Hereinragen einer ganzen, neuen Welt des Geisteslebens in den innersten Kern des Menschenwesens gedeutet werden. Diese Welt muss unabhängig vom Menschen eine wahrhafte Form des Seins haben. Die Gegenwart dieses höheren Lebens, das nach Eucken Personalleben vom Grunde der Welt aus sein muss, bringt uns die Schattenhaftigkeit und Unerträglichkeit des gewöhnlichen Lebens zum Bewusstsein.

Also nicht in der Wendung zum Persönlichen liegt der christliche Zug in Euckens Lebensanschauung: die hat auch Nietzsche. Aber auch nicht darin, dass er gegenüber Nietzsche, welcher in dem phantastischen Gedanken einer ewigen Wiederkunft des Gleichen das Verlangen des Individuums nach Zugehörigkeit zum ewigen Urbestande der Welt stillen will, betont, es sei keine Wendung zur Persönlichkeit möglich, bevor nicht dieser vom All her eine sichere Grundlage gegeben ist, bevor nicht in einer Universalpersönlichkeit das geistige Selbstleben, die Selbständigkeit einer Personalwelt jenseits aller blossen

Kraftentwicklung sicher gestellt ist. Ja nicht einmal die Gewalt, mit der er das Hinauswachsen des Menschen über die Natur feststellt, die Zartheit, mit der er zeigt, dass in unserer Seele eine neue Art des Lebens gegenüber der blossen Natur aufsteigt, ist der spezifisch christliche Zug an Eucken, sondern die Energie, mit der er betont, dass die Erscheinungswelt, welche durch Kants Kopernikustat zur Domäne der Menschheit geworden war, nicht das wahre Leben und die erste Wirklichkeit ist, sondern dass das Leben umgestürzt werden muss, wenn die höhere, geistige Wirklichkeit sich ihm enthüllen soll. Während Schelling in Natur und Geschichte die unmittelbare Werkstätte des göttlichen Künstlergeistes sieht; während bei Hegel die Sonne der Weltvernunft ohne unser Zutun durch die Selbstbewegung des Begriffes die Menschheit zur Höhe führt; ja während selbst bei Schopenhauer interesseloses Schauen und Denken vom Elende des Daseins befreit; während hier allüberall nur von einer ästhetischen Weltanschauung die Rede ist, baut Eucken die Weltanschauung auf die sittliche Tat und trifft so mit dem Grundsatz des Evangeliums zusammen, dass das ewige Leben nur durch Entsagung des Diesseitslebens, durch eine heroische Tat gewonnen werden kann, dass Religion nicht eine freundliche Umsäumung des diesseitigen Daseins ist im Sinne der hellenistischen Lebensauffassung.

Gewiss ist noch weit von diesem Standpunkte bis zum christlichen Offenbarungs- und Gnadenbegriffe. Allein der Weg zur Wertschätzung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ist damit geöffnet, und wir haben den ersten modernen Philosophen vor uns, der wahre Herzenssympathie mit Jesus gewinnen kann.

Nicht die Theologen, sondern Eucken hat in unserer gebildeten Welt jene Auffassung zerstört, welche, nach v. Gerdtells treffendem Wort schon durch die Sentimentalität der klassischen italienischen Christusmaler in der Kulturmenschheit vorbereitet, durch Schopenhauer und Richard Wagner in das Zeitbewusstsein eingebürgert, Nietzsches Antichristentum ermöglicht hat. Er ist nicht müde geworden, darauf hinzuweisen, dass Jesus und Buddha himmelweit verschiedene Welten bedeuten, dass das jugendfrische Empfinden, hilfsbereite Tun, weltdurchdringende Lieben, der unerschütterliche Kampfesmut Jesu der ermüdeten

Menschheit neuen Lebensdrang eingeflösst, einer greisenhaften Kultur eine Welt voll neuer, frischer Aufgaben entgegengehalten hat: „Die geistige Wirklichkeit, der Lebenstypus, der in ihm durchgebrochen ist und uns von ihm aus in mächtiger, geschichtlicher Verkörperung umfängt, wird nicht zu überschreiten sein. Was immer die Neuzeit an Abweichungen und vermeintlichen Überwindungen gebracht hat, ist in Wahrheit ein Zurückbleiben hinter ihm. Immer noch ist das Christentum uns eine grosse Aufgabe, eine Höhe, die wir erst zu erklimmen haben.“ Eucken versäumt auch nicht, den inneren Berührungspunkt seiner Philosophie mit Jesus zu markieren: „Niemals in der Geschichte ist die Menschheit zu einer grösseren Umwälzung aufgerufen als hier, wo nicht dieses oder jenes in den Verhältnissen, sondern das Ganze des menschlichen Lebens erneuert werden soll.“ „Ein menschliches Dasein schlichtester und einfachster Art, in einem abgelegenen Winkel der Welt verlaufend, wenig beachtet von den Zeitgenossen, nach kurzer Blüte brutal vernichtet. Und doch hat dieses Leben kraft des Geistes, der es erfüllte, die Maße des menschlichen Seins bis zum Grunde verwandelt; es hat, was bisher volles Glück zu bringen schien, unzulänglich gemacht, es hat aller bloss natürlichen Kultur eine Schranke gesetzt, es hat nicht nur alle Hingebung an den blossen Lebensgenuss zur Frivolität gestempelt, es hat den ganzen bisherigen Lebenskreis des Menschen zur blossen ‚Welt‘ erniedrigt. Solche Schätzung hält uns fest und will nicht von uns weichen, auch wenn wir alle Dogmen und Gebräuche der Kirche als menschliche Einrichtungen durchschaut haben. So übt jenes Leben immerfort ein Gericht über die Welt.“

Allerdings hat Eucken, durch die liberale Theologie verleitet, den urchristlichen Offenbarungsbegriff abgelehnt und Jesus nur als grössten Klassiker edelster Mystik geltend gelassen. Allein es kann sich für die christliche Theologie nicht darum handeln, aus Euckens Religionsphilosophie das zureichende Maß christlicher Dogmatik zu schöpfen, sondern mit Hilfe seiner neuen Gedankengänge sich von jenen Einflüssen des deutschen Idealismus zu befreien, welche zur Krisis des Christentums in der gebildeten Welt geführt haben. Speziell dem katholischen Theologen werden die Verbindungslinien dieser Gedankengänge mit Thomas von Aquin, welche weit zahlreicher sind, als Eucken zugibt, schätzbare Dienste leisten.

Gerade solche aus moderner Gedankenarbeit selbst geborene Stellungnahme tut not angesichts der philosophischen Wertung des Mythus, wie sie in neuester Zeit gegenüber dem bisher noch immer dominierenden, seichten Rationalismus der Aufklärung angestrebt wird. Diese Richtung tadelt es an Robertsons „Evangelienmythen", dass das aus antiker Mythologie, Plastik und Ethik sorgfältig gesammelte Material zu leicht gewertet wird, indem die einzelnen Teile des zertrümmerten Gebildes des Mythus ohne dessen bleibenden Schatz vorgeführt würden. Der individualistischen Theologie sei der Mythus eitel Torheit und Abfall. Allein das sei falsch, nachdem doch in der Geschichte der Jahrtausende gerade der Mythus und nicht ein davon völlig gelöster historischer Kern sich wirksam gezeigt habe. Den Christologen dagegen — diesen Namen vindiziert Lublinski der neuen Richtung — sei der Mythus das eigentliche Wesen und die eigentliche Grösse der urchristlichen Religion, das an ihr, was auch dem entschiedensten Freidenker höchste Achtung abnötige, weil er einer der bedeutungsvollsten Schöpfungen des menschlichen Geistes und Gemütes gegenübersteht. „Die Christologen verteidigen den am Marterholz gestorbenen und dann auferstandenen Gottmenschen, dieses von der Spätantike geschaffene gewaltige Symbol, gegen einen von der liberalen Theologie geschaffenen Menschen, der auch dann nicht an die Grösse der symbolisierten Idee, also des Mythus heranreicht, wenn man ihn als Geniemenschen stilisiert, geschweige denn als den weisen Rabbi der liberalen Theologen von heute. Man kann sagen, dass die moderne Christologie gerade aus der Begeisterung für den Mythos geboren ist, aus einer Auflehnung gegen die rationalisierend ethische Art von Aufklärern, die nicht Phantasie genug besassen, sich in das Seelenleben jener tief erregten Jahrhunderte einzufühlen."

Es ist kein Zweifel, dass diese moderne Wendung des Rationalismus dessen ältere Form weit übertrifft. Der Hegelianismus in solch moderner Form wird zu einer gefährlichen Macht, wenn er mit dem unendlichen Material der Spezialforschungen der letzten Generationen bereichert zurückkehrt und zwar nicht mehr den stets wiederkehrenden Pendelschlag der Dialektik, aber die ungeheure Mannigfaltigkeit der einzelnen Entwicklungskräfte verkündet, wenn er, wie ihm mit Recht nachgerühmt wird, mit grenzenloser Hingebung nicht bloss die Details der Völkerschick-

sale erforscht, sondern die Völkerseele studiert und den kleinen Zügen der grossen Ideen, den unbewussten Regungen des menschlichen Gemütes nachspürt, aus denen allmählich in unendlich kleinen Schritten und in unermesslichen Zeiträumen die grössten Züge des Menschentums erwachsen wie die gewaltigen Erzlager eines Gebirges. Des Lebens Poesie scheint nicht zu verlieren, sondern zu gewinnen, wenn man betont, wie sehr der Christusmythus heute wirkt in den schöpferischen Kräften unserer Zeit: „Unter allem Leben unserer Tage rauscht langhin und dunkel und mächtig der Strom der schöpferischen Kräfte. . . . Die Not und die Zeit bauen auf, was wir brauchen, erst vielleicht den meisten unsichtbar, und dann mit einem Male ist das Neue da, gross aufragend steht frisch und gewaltig das neue Symbol da, von dem der Glanz ausgeht, die Schönheit, deren Eindruck sich dann niemand entziehen kann. Und um auf Christus zurückzukommen, es will mir scheinen, sein Weg sei noch nicht zu Ende, er geht noch immer durch die Reihen der Menschheit. Den einen ist er der Mann, der das Kreuz trägt, der am Kreuz hängt, den anderen der Mann, der in den Saaten geht, am Brunnen sitzt oder in der Nacht mit den Suchenden redet. Und es ist alles von gleicher Schönheit, wenn diese Schönheit der Bilder nur kein Dogma des Glaubens wird.“ (Röttger). Und wenn nur ein Dichter dahinter stünde oder ein halbes Dutzend Dichter, welche diese Gestalt schufen, so wäre dies gewaltige Leben das Leben der Dichter, das sie nicht lebten, aber so schauten. Wer also, das ist der Schluss dieser Auffassung, meint, die Christologie bedeute nichts mehr, wenn sie Dichtung sei, der hat nie etwas von Christus gehabt.

Wie mächtig diese im Grunde Hegelianische Strömung ist, zeigt sich in der Tatsache, dass sie fast durchgängig herrschend ist in der erstklassigen, modernen Dichtung. Typisch für dieses poetische Christusbild der Neuzeit ist Gerhart Hauptmanns Roman: „Der Narr in Christo Emanuel Quint“. (1911, Berlin). Dieser Roman ist für die geschilderte Christusauffassung deshalb noch charakteristischer als die Werke von Bruno Wille, Rosegger, Ewers usw. und selbst Frenssen, weil hier in schwärmerisch schönen Linien alles herausgearbeitet ist, was die moderne Seele zur lebendigen Ausgestaltung ihres Christusideals bieten kann. In bewusstem Plan wird der rationalistischen und der in der letzten Generation in der individualistischen Theologie

herrschenden nationalen Messiasidee die religions-psychologische entgegengesetzt. Dass dieser Dichter, wie ihm nachgerühmt wird, die Souveränität im Reiche der Bilder besitzt, um aus Menschen, Landschaften, sozialen Verhältnissen, Regungen der Massenseele, halb physischem Seelengespinst des einzelnen eine Geburtsstätte der biblischen Messiasidee zu schaffen, wenn das möglich wäre, wussten wir. Dass es ihm nicht gelungen ist, können wir nicht mit der Kritik auf Rechnung der entschwundenen Jugendkraft des Dichters, sondern der Impotenz des philosophischen Gedankens setzen, dessen Gebrechen unter der Hand des Künstlers grell hervortraten. Ein ganz modernes Menschenschicksal aus dem Jahre 1890 und einem schlesischen Städtchen wird möglichst in die biblischen Formen eingehüllt, welche aber überall durch moderne Psychologie gesprengt erscheinen: Nicht das wachsende Gotteskindschaftsbewusstsein, welches „wie ein heiliges, sehr köstliches Licht aus seiner armen, dürftigen Körperlichkeit hervorbricht", sondern das Pathologische, ja Perverse ist das treibende Rad in dem Schicksal dieses Narren, hinter welchem wie ein Lichtschatten Jesus von Nazareth wandelt, bis in dem meines Erachtens durchaus nicht mystischen, sondern perversen Gefängnistraum einer Vermählung mit dem Nazarener die eigentliche Verschmelzung des Historischen und Idealen und damit die Lösung des Messiasproblems erfolgt. Beinahe bis an die Grenze des Physischen ist diese Christusgestalt Produkt der Umgebung. Überall spielen moderne Motive oder auch theologische Hypothesen herein, in dem Lustmord der Gärtnerstochter, worin das Paul Heyse'sche Motiv bis zum äussersten Extrem ausgebildet ist, oder in der Flucht und dem Untergange Quints in den schneeigen Schweizerbergen, wo der Messias „im Eise gekreuzigt" endet, was stark an die Hypothese Maurenbrechers von der Flucht Jesus in die Schluchten Libanons anklingt. Und wo bleibt hier der köstliche Kern des Mythus, von dem die Modernen so viel Rühmens machen? Wo bleibt da die Signatur, welche Hauptmann seinem Buche gibt, wenn er die Verlegung der Handlung in das Jahr 1890 also motiviert: „Es kommt von Zeit zu Zeit über die alte Welt ein Verjüngungsgefühl, verbunden mit einem neuen oder erneuten Glauben, und gerade zu jener Zeit, um das Jahr 90 des verwichenen Säkulums, schwamm neuer Glaube und Frühlingsgefühl in der deutschen Luft." Was Hauptmann tatsächlich zur Lösung des religiösen Problems beigetragen hat, ist, dass er die

phychologischen Wurzeln der Religion über das Pathologische hinab ins Perverse senken will. Die von ihm aufgezeigte Lösung des Messiasproblems, wie Quint zuerst vom Aberglauben anderer als Christus erklärt, sich allmählich selbst zu diesem Glauben entzückt, anfänglich im Symbol und schliesslich tatsächlich; wie also eine subjektive Wahrheit zur objektiven Lüge wird (nach den Worten des Ankündigungssprospektes), hat mit der biblischen Psyschologie nichts gemein. Gewiss kommen im modernen Leben solche Beispiele vor, wie das typische Krankheitsschicksal Nietzsches zeigt. Allein weltgeschichtliche Wirkungen bauen sich auf solchen Abnormitäten nicht auf.

Aber selbst in ästhetischer Hinsicht ist Hauptmanns Quint ein Gericht über die moderne Auffassung geworden, welche in dem mythologischen Christusgedanken gegenüber der historischen Persönlichkeit Jesu den ewigen, unvergänglichen Schatz der Religion verborgen glaubt. Nun hat er einmal feste Gestalt gewonnen, dieser mythologische Christus, der die Jahrtausende beherrscht haben soll. Aber selbst der moderne Mensch erkennt in ihm die weltgeschichtliche Macht nicht. Es ist ein Nebelgespinst, welches nicht einmal einen Augenblick das ästhetische Interesse eines Lesers erregen, geschweige denn Jahrtausende zu weltumstürzender Tat in seinen Bann schlagen könnte. Zur Bestätigung dessen möge ein moderner Kunstkritiker, Ernst Heilborn, sprechen: „Es ist, als stünde man zu herbstlicher Zeit in den Bergen Schlesiens. Die Nebel fallen und steigen. Nun meint man, werden sie die nahe Felskappe freigeben. Aber sie steigen und fallen und wirren und brodeln und jede Aussicht bleibt verschleiert. Von all dem, wovon ich sprach, ist nichts gestaltet. Selbst diesen Emanuel Quint erkennt man nur an dem Gedankengespinst, das ihn wie ein weiter Mantel umweht. Die übrigen Personen auch nur ihrem Namen nach zu unterscheiden, hat man Mühe, obwohl jedem eine bunte und theoretische Charakteristik beigegeben ist. Dieselben Motive kehren in unendlicher Wiederholung, die Geduld erschöpfend, wieder. Kein Auftritt lebt auf. Mag man mit Emanuel Quint die Wege dieses weltgeborgenen Gartens durchschreiten, mag man mit ihm unter den Steinwürfen der fanatisierten Menge zusammenbrechen, — fern, fern scheint alles. Es ist eine Szene in diesem Roman, da Emanuel Quint die Kinder um sich versammelt hat, um ihnen Geschichten zu erzählen, — man meint, nun müsse die Sonne

hervortreten, Licht und Wärme spendend; man wartet, und fröstelt, und der trübe Nebel gedanklicher Spekulation webt weiter."

Eine treffliche Charakteristik! Aber nicht dem Dichter fehlt es an Jugendkraft, sondern dem Mythus. Der christologische Mythus, wie er auf den Fundstätten der religionsgeschichtlichen Forschung eben wieder ausgegraben wird, war nicht der jugendkräftige Erlöser des Menschengeschlechtes im Sinne des Hegelianismus: er war das aus einer greisenhaften, hingeschwundenen Kultur aufsteigende Nebelmeer, das auf der Menschheit nur lastete, nicht sie befreite. Der Befreier war eine göttliche Persönlichkeit mit neuen, ewigen Jugendkräften. Prächtig erinnert der Kritiker an Heine's Nordseebilder, wo der Heiland der Welt, in wallendem, weissen Gewande über das Meer und über das Land dahinschreitet, riesengross; die rote flammende Sonne ist das Heilandsherz in seiner Brust; Heilborn fügt hinzu: „Bei Gerhart Hauptmann ist es, ich wiederhole es, nur eine Nebelvision. Dort zwischen den Kieferstämmen ballt es sich zusammen, es scheint zu nahen und bleibt doch fern, wie segnend erhebt es beide Hände — — Es wird ihrer geben, die da sagen: Es ist nicht Jesus von Nazareth — es ist Rübezahl. Der Narr in Christo ist wirklich nur ein Narr."

Und dabei erkennt der Kritiker ausdrücklich gerade das an, was die Quelle des ganzen, ästhetischen Malheurs ist, die philosophische Christusauffassung Hartmanns, speziell seine religionspsychologische Lösung des Messiasproblems: die ganze Persönlichkeit des Nazareners entwachse dieser seelischen Bodenbereitung mit Notwendigkeit wie die Blätter dem Baum.

Und so ist es, um es einmal offen herauszusagen, überhaupt mit der modernen Christusdichtung, soweit sie wirklich tiefer gehend modern philosophische Auffassungen in sich aufgenommen hat. Hauptmann ist hier nicht der allein Schuldige. Die Apologetik preist neuestens wieder den Christus der modernen Dichtung und holt ihre Argumente aus Heine und Gottfried Keller, aus Gustav Freytag und Raabe, aus Sudermann und Liliencron: „Wie gutes altes Gold, überall wundersame Verklärung säend, rinnt der Christusgedanke in der modernen Poesie zur Erde." Gewiss fehlt es auch in der modernen Dichtung nicht an Perlen von Christusgedanken: aber diese sind nur möglich aus Resten der altchristlichen, theistischen Weltauffassung heraus.

Der eigentliche moderne hegelianische Christus ist nirgends imstande, wahres Leben zu schaffen.

Als charakteristisches Beispiel diene das folgende: Heine bringt in den Reisebildern folgende Szene, nachdem er eine Übersetzung von Ilias 9, 597 ff. (Göttermahl) gegeben hatte: „Da plötzlich keuchte heran ein bleicher, bluttriefender Jude, mit einer Dornenkrone auf dem Haupte und mit einem grossen Holzkreuz auf der Schulter. Und er warf das Kreuz auf den hohen Göttertisch, dass die goldenen Pokale zitterten und die Götter verstummten und erblichen und immer bleicher wurden, bis sie endlich ganz in Nebel zerrannen. Nun gabs eine traurige Zeit, und die Welt wurde grau und dunkel, es gab keine glücklichen Götter mehr. Die Religion gewährte keine Freude mehr, sondern Trost. Es war eine trübselige, blutrünstige Derelinquentenreligion". Und anderswo: „Christus ist der Gott, den ich am meisten liebe, nicht weil er so ein legitimer Gott ist, dessen Vater schon Gott war und seit undenklicher Zeit die Welt beherrschte, sondern weil er, obgleich ein geborener Dauphin des Himmels, dennoch demokratisch gesinnt, keinen höfischen Zeremonialprunk liebt, weil er kein Gott einer Aristokratie von geschorenen Schriftgelehrten und galonierten Lanzenknechten, und weil er ein bescheidener Gott des Volkes ist, ein Bürgergott, un bon dieu citoyen. Wahrlich, wenn Christus noch kein Gott wäre, so würde ich ihn dazu wählen, und viel lieber als einem aufgezwungenen absoluten Gotte würde ich ihm gehorchen, ihm dem Wahlgotte, dem Gotte meiner Wahl".

Daneben stelle man Heine's Gedicht „Frieden":

„Hoch am Himmel stand die Sonne, von weissen Wolken umwogt, das Meer war still. Und sinnend lag ich am Steuer des Schiffes, träumerisch sinnend — und halb im Wachen, und halb im Schlummer schaute ich Christus, den Heiland der Welt. In wallend weissem Gewande wandelt' er riesengross über Land und Meer, es ragte sein Haupt in den Himmel, die Hände streckte er segnend über Land und Meer. Und als ein Herz in der Brust trug er die Sonne, die rote, flammende Sonne, und das rote flammende Sonnenherz goss seine Gnadenstrahlen und sein holdes, liebseliges Licht erleuchtend und wärmend über Land und Meer. Glockenklänge zogen feierlich hin und her, zogen wie Schwäne an Rosenbändern das gleitende Schiff und zogen es spielend ans grüne Ufer, wo Menschen wohnen in hochgetürmter ragender

Stadt. O Friedenswunder, wie still die Stadt! Es ruhte das dumpfe Geräusch der schwatzenden schwülen Gewerbe; und durch die reinen hallenden Strassen wandelten Menschen, weissgekleidete, palmzweigtragende, und wo sich zwei begegneten, sah'n sie sich an, verständnisinnig, und schauernd in Liebe und süsser Entsagung, küssten sie sich auf die Stirne und schauten hierauf nach des Heilands Sonnenherzen, das freudig versöhnend sein rotes Blut hinunterstrahlte, und dreimal selig sprachen sie: Gelobt sei Jesu Christ."

Von Goethe, der dies auf der Höhe seines Lebens selbst gestand, bis Gottfried Keller ist die Hegel'sche Christusauffassung in die Poesie eingeströmt und hat, durch theologische Stimmungen wie die oben S. 7 charakterisierte ästhetische Christologie unterstützt, den tiefsten Kern der Religion ausgehöhlt, wo immer sie wirksam wurde.

Wie schon aus der Tatsache, dass ein Philosoph als Bannerträger der christologischen Bewegung der jüngsten Gegenwart aufgestanden ist, hervorgeht, ist diese Bewegung in ihren tiefsten Motiven eine philosophische. Die Theologie hat insofern kein Recht, sich über Drews, den Eindringling und Dilettanten zu beklagen, als der ganze Forschungszweig, den das letzte Jahrhundert zuerst als Leben-Jesu-Literatur und schliesslich als Probleme aus dem Leben Jesu hervorgebracht hat, in weitestgehendem Maße mit philosophischen Theorien gearbeitet hat. Nicht darauf kommt es an, einen möglichst vollständigen Katalog der historischen Irrtümer von Drews anzulegen, wie selbst Johannes Weiss noch für nötig erklärt; noch weniger können neueste Funde über die Existenz Jesu die Entscheidung bringen, wie der jüngste von dem Hebraisten Schlechter in New-York. Die Entscheidung wird zwischen zwei Weltanschauungen erfolgen. Die Weltanschauung, welche die Monistenbünde vertreten, kann die Erlösung aus dem modernen Kulturelend nicht sein, weil sie gerade dieses Elend heraufbeschworen hat. Auch was Drews, der bisherige scharfe Tadler und nunmehrige Reformator und Bannerträger dieser Bünde als den grossen, religiösen Fortschritt preist, ist ein solcher nicht. Ich gebe Tröltsch recht, welcher gegenüber dem pessimistischen Pantheismus (für welchen konkreter Monismus nur ein anderer Name ist) sagt: „Jedes andächtige vor Gott in Ehrfurcht sich beugende Gemüt wird darin, soferne er von der modernen Wissenschaft her kon-

struiert ist, nur kalte und tote Verstandeskünste sehen, und jeder nach dem tiefsten Wesen des Lebens strebende Wille wird in der Herabsetzung der Persönlichkeit zu einem Durchgangspunkt im Entwicklungsprozess des Unbewussten nur die Negation und keine Position empfinden."

Eine doppelte Aufgabe ergibt sich für die Theologie aus ihrer gegenwärtigen Lage. Die religionsgeschichtliche Forschung ist eine geistige Macht geworden, welche die katholische Dogmatik am wenigsten zu perhorreszieren braucht, weil sie niemals mit Luther oder Ritschl der Meinung war, dass ausserhalb des Christentums jedes Wahrheitslicht erloschen war, dass das Heidentum die ewige Nacht, das tote Meer sei, an dessen Ufern nur der gleissnerische Giftapfel erlogener Tugend und falscher Kenntnis wachsen könne, weil vielmehr schon die Apologetik der Väter aufgebaut war auf dem Argumente von der „Fülle der Zeiten". Zur Gefahr für das Christentum wird diese Forschung nur in den Händen der theologischen Laien. Dies hat schon Kant zugestanden, welcher an Hamann schrieb, dass der, welcher „im Griechischen, Hebräischen, Syrischen, Arabischen etc. in gleichen in den Archiven des Altertums am besten bewandert ist, alle Orthodoxen, sie mögen so sauer sehen als sie wollen, als Kinder schleppt wohin er will; sie dürfen sich nicht mucksen, denn sie können sich mit ihm nicht messen und sehen schüchtern einen Michaelis ihren vieljährigen Schatz umschmelzen und mit ganz anderem Gepräge versehen." „Wenn theologische Fakultäten nachlassen sollten, diese Art Literatur bei ihren Zöglingen zu erhalten, wenn freyglaubende Philologen sich dieser vulkanischen Waffen allein bemeistern sollten, dann ist das Ansehen jener Demagogen (=Theologen) gänzlich zu Ende . . ."

Mit Recht hat deshalb Paul Fiebig die Forderung erhoben und begründet: „Für den neutestamentlichen Forscher gilt heutzutage und in Zukunft die Losung: hinein in die griechisch-lateinische Welt der neutestamentlichen Zeit! hinein in die Orientalia! Und diese Losung bedeutet, da jedes der behandelten vier Gebiete die volle Kraft eines Forschers in Anspruch nimmt und nur durch einen Neutestamentler, der Spezialist auf dem betreffenden Gebiete ist, wirklich gefördert werden kann: mehr Spezialisten! d. h. mehr klassisch-philologische, kirchenhistorische, talmudistische und orientalische Spezialisten als Neutestamentler."

Allein noch dringender ist eine zweite Forderung. Das eben erwähnte Kant'sche Wort ist noch weit mehr auf philosophischem Gebiete zur Wahrheit geworden. Es gilt also für die Theologie, speziell jenen philosophischen Bestrebungen ihre ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche kraftvoll darauf hinarbeiten, in der Umwälzung aller Lebensformen durch das moderne Denken einen neuen Persönlichkeitsidealismus im Sinne Euckens zu gewinnen; es gilt für die katholische Theologie, solche aus der Zeit selbst hervorbrechende Strömungen zu benützen und durch Einverleibung derselben in die klassischen Systeme eines Augustin und Thomas eine auch den modernsten Forderungen entsprechende, spekulative Begründung der christlichen Wahrheit dem modernen Antichristentum entgegenzuhalten. Der ganze Zug der neuesten Philosophie geht darauf hinaus, die Voraussetzung der Mythentheorie in der Christologie zu zerstören, nämlich den Satz, dass Gedanken ohne Persönlichkeiten die Schicksale der Völker bestimmen. Hatte schon Goethe überraschend auf den Reflex der Persönlichkeit Napoleons in dem Systeme Fichte's hingewiesen, so hat die neue Geschichtsschreibung der Philosophie ihre steigenden Erfolge dadurch errungen, dass sie mit Fischer, Gomperz, Eucken, Windelband, Külpe den tausendjährigen Prozess des philosophischen Denkens nicht mehr losgelöst von den Persönlichkeiten zur Darstellung bringt.

Schlusswort

Bei einem Rückblick auf die Christuskritik des letzten Jahrhunderts muss uns die Befürchtung beschleichen, welche jüngst Hans Thoma ausgesprochen hat, es möchte das unvergleichlich schöne Bild Jesu, das im Geiste der Völker lebt, und das allen Wechsel der Jahrhunderte überdauern wird, Schaden leiden unter all den kritisch-historischen Aufkratzungen. Und doch könnte es kein überwältigenderes Zeugnis für die Grösse Jesu geben als dieses gespannte Aufhorchen der Geister aller Lager auf die Frage nach Jesus Christus.

Was die christologische Bewegung der Gegenwart von ihren Anfängen gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts zu unterscheidet, ist das positive religiöse Motiv. Wer wollte leugnen, dass Arthur Drews nach Zeugnissen, wie er sie in seinem Werke „Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes" gegeben hat, in der Tat von der religiösen Not der Gegenwart innerlichst ergriffen ist und gegenüber der Flutwelle des naturwissenschaftlichen Monismus tatsächlich, wenn auch mit ganz unzureichenden Mitteln, der untergehenden Gesellschaft das kostbare Gut der Religion zu erhalten sucht in dem tiefen Bewusstsein, dass bei der modernen Anbetung einer sinn- und zwecklosen Natur die Ehrfurcht dem Gefühl der Erstarrung und des Grauens Platz macht und die frühere Bewunderung in ein Gefühl bitterster Verzweiflung und Herzensleerheit umschlägt? Als ich am 9. Januar 1911 in einer grossen Freidenkerversammlung in Würzburg mit dem Programm von Ernst Horneffer und Max Maurenbrecher mich auseinandersetzte, hatte ich das lebendige Gefühl, dass es weit gefehlt wäre, die modernreligiöse Bewegung mit den gleichen Maßstäben wie den kalten Christushass des kritischen Herostratos Bruno Bauer oder die frivole Religionsverach-

tung eines Feuerbach messen wollte. Letzteren Auffassungen fehlt es ja an modernen Nachzüglern nicht, wie z. B. in Salomon Reinachs „Orpheus, histoire générale des religions", worin die Religion nur als eine Summe von Bedenken erscheint, welche die freie Ausübung unserer Fähigkeiten behindere.

Allein die christologische Bewegung der letzten Jahre, welche im Sturmschritt die gebildeten Geister in Amerika, Holland, England, Frankreich und Deutschland ergriffen hat, steht hier überall nicht im Dienste jenes Radikalismus, sondern eines aufrichtigen Suchens nach neuen religiösen Lebensformen. Dies gilt selbst von der durch William James aus Amerika nach Europa verpflanzten religionspsychologischen Bewegung, deren Träger man dahin charakterisiert hat, dass sie die Religion noch tief genug erleben, um sie noch analysieren zu können, aber nicht mehr tief genug, um sie diesseits aller Analyse der empirischen Seelenforschung schlechthin zu erleben. Nun ist es eine merkwürdige Beobachtung, dass die kritische Arbeit, wo sie überhaupt tiefer geht, nicht ohne indirekten Ertrag für die Würdigung des Christentums bleiben kann. Merkwürdig ist es doch bei Drews, dass er in scharfem Gegensatz zu seinem Meister Hartmann auf einmal wieder die historische Kontinuität mit dem Christentum für die Religion nicht missen will. Und noch merkwürdiger ist es, wenn einer der feurigsten Vertreter der Mythentheorie, der Jude Lublinski, den tausendjährigen Hass seines Stammes vergessend, in bisher nirgends angenommener Art den mitbestimmenden Anteil seines Volkes an dem wunderbaren Phänomen des Urchristentums zu erweisen sucht. Merkwürdig ferner ist es, wenn einem Maurenbrecher, der in seinen Werken: „Von Nazareth nach Golgatha" und „Von Jerusalem nach Rom" den Nachweis bringen will, dass die Person Jesu nicht das stärkste Motiv in der Entstehung des Christentums ist, wenn ihm, so begeistert er die gewaltige Macht des Erlösermythus preist, doch diese Persönlichkeit unter den Händen wächst, wenn er, nachdem er vorher die ganze Last der geschichtlichen Entwicklung auf einen Traum des Petrus über den Mythus bauen will, zuletzt doch nicht nur die heisse Leidenschaft, sondern die ungeheure Grösse Jesu durch die Darstellung der Gemeinde noch hindurchleuchten sieht.

Und dieses Schwanken Maurenbrechers ist geradezu typisch für das Schicksal des philosophischen Gedankens, dem die Leug-

nung der Existenz Jesu entspross. Wieviel Mühe hatten sich die sozialistischen Theoretiker, ein Nieuwenhuis (1893), Säuberlich (1896), Lommel (1897), ein Guyot, Lacroix und Bebel (1905) gegeben, um aus der Tiefe des Marxistischen Gedankens heraus die Existenz Jesu zu erschüttern, und unter den Stimmen, welche Martin Rade als „sittlich religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter" dem IX. Evangelisch-sozialen Kongress präsentierte, war eine einzige, welche die Existenz Jesu leugnete, alle anderen hielten mit Paul Göhre sinnend still vor seiner grossen Persönlichkeit.

Merkwürdig endlich is es doch sicher, dass die Anwendung der modernen Psychologie auf das Neue Testament, wie sie erst in diesem Jahre Martin Wohlrab vom Standpunkte Wundts aus versucht hat, eine Fülle der interessantesten Schlaglichter auf die Bedeutung Jesu für die Seelenbedürfnisse des modernen Menschen wirft. Man braucht nur das eigenartige Werk von F. Delitzsch über „Biblische Psychologie" zu kennen, um Wohlrabs Religionsbegriff und psychologische Methode als den biblischen Urkunden heterogen zu erkennen. Und dennoch bietet er in einfacher Form des Kostbaren viel, namentlich über die Wurzeln des christlichen Geistes im menschlichen Gemüte. Er kommt zu dem Schlussurteil: „Was nun neunzehn Jahrhunderte lang Geist und Herz von ungezählten Millionen erfüllt und erhebt und vor die würdigsten Aufgaben stellt, ist in ein oder zwei Jahren hervorgetreten. Und diese mit so unscheinbaren Anfängen einsetzende geistige Bewegung hat in ungeschwächter Stärke ihren Fortgang. Wo hat sich in der Welt etwas Ähnliches zugetragen?" „Schon der Umstand, dass das, was zum Verständnis der Person Jesu geschrieben ist, schier unermesslich ist, weist darauf hin, dass hier ein Problem vorliegt, das der menschlichen Vernunft unzugänglich ist. Ohne die Annahme der Göttlichkeit bleibt sie unbegreiflich. Sie ist also ebenso ein Wunder, wie die von ihr ausgegangene Religion."

Nach all dem steht nicht zu befürchten, dass der geschichtliche Christus sich in einen widerspruchsvollen Komplex von Mythenelementen ohne innere Einheit auflösen werde, die nur an einem bestimmten Punkt der Geschichte sich gestaut hätten wie Eisschollen, die aber nun das bewaffnete Auge des Forschers in ihren einzelnen Teilen von unausdenkbarer Ferne seit Jahrtausenden den Strom herabschwimmen sähe. Gewiss ist Christus

die Synthese von Jahrtausende alten Strömungen und Strebungen des menschlichen Gemütes. Aber er ist nicht, wie Drews und seine theologischen Laienbrüder meinen, ein leeres Band aus Luft, sondern eine lebendige Persönlichkeit. Es ist nichts Neues, dass die mit einem Schlage aufgedeckte religiöse Welt des Heidentums mit ihrer Fülle religiöser Ideen solche Uebertreibungen hervorrufen musste, wie sie ja selbst auf untergeordneten Gebieten wissenschaftliche Neubrüche begleiten. Aber die Gestalt Jesu ist zu fest verankert in der reichen Personalwelt des Neuen Testamentes, welche doch durch die neuere Bibelforschung genügend charakterisiert ist. Die gänzliche Bezogenheit aller neutestamentlichen Gestalten auf die Einzigartigkeit der Person Jesu, dieser unerfindbare Reichtum an psychischem Leben rückt Jesu Gestalt in das schärfste Wirklichkeitslicht. Deshalb hat Lublinski, statt von Paulus aus die Existenz Jesu zu bekämpfen, wie Drews, nur den einzigen Ausweg gesehen, zuerst mit Entschlossenheit auch die anderen, historischen Charaktertypen des Neuen Testaments, Paulus, Petrus, Stephanus usw. wegzuräumen, um für den Mythus die Bahn freizumachen. Das heisst aber doch das Meer austrocknen wollen, um ein Sandgrüblein zu füllen. Der vorchristliche Jesus, wenn er existierte, war höchstens ein mythischer Doppelgänger des geschichtlichen Jesus im Sinne M. Friedländers, zuerst ein Doppelgänger des echten, jüdischen Messiasideals in der hellenistisch beeinflussten, häretischen Synagoge der Diaspora, vielleicht in Ägypten, später ein Doppelgänger Jesu in der antikirchlichen Gnosis und unter dem Druck der siegreichen Grosskirche alsbald zu einem blossen Schatten herabsinkend.

Carl Clemen ist der erste Theologe, welcher die bisherigen Forschungen über die Abhängigkeit des Urschristentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend gewürdigt hat in seinem Werke: „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes". (1909) Das kritische Ergebnis lautet wesentlich anders als bei den nicht neutestamentlichen Gelehrten. Die Predigt Jesu und die Anschauung der Synoptiker findet er nur beeinflusst in einigen Ausdrücken, Metaphern und Gleichnissen, welche den Inhalt wenig alterierten. Das hellenistische Bildungselement bei Paulus war ja nie bestritten. Ebenso könnte man die babylonisch-parsischen Wurzeln der apokalyptischen Bilder sogar noch in

wesentlich weiterem Umfange zugeben. Clemen betont scharf den hypothetischen Charakter all dieser Theorien und findet den innersten Kern des Christentums nirgends von diesen Einflüssen berührt. Wenn Clemen behauptet, die Erkenntnis des fremden Ursprungs der dämonologischen und eschatologischen Vorstellungen, deren Abstammung vom Parsismus er teilweise annimmt, habe wahrhaft befreiend gewirkt, weil wir diese Anschauungen nunmehr erst recht ablehnen könnten, so zeigt sich demgegenüber wieder die Überlegenheit des katholischen Standpunktes, für welchen diese Frage überhaupt ausscheidet. Findet Augustin in seinen Bekenntnissen unbefangen bei den Platonikern die Wurzeln der johanneischen Logoslehre und spricht er in seinen Retraktationen, also auf der Höhe seines Lebens, von dem seit Anfang des Menschengeschlechtes vorhandenen Christentum, so stehen einer religionsgeschichtlichen Forschung alle Tore offen. Mag diese Forschung immerhin nachweisen, dass die Farben, mit denen die Urchristenheit das Bild Christi zeichnete, noch so alt und kostbar sind, dieses Bild ist nicht von selbst und von ungefähr zusammengeflossen. Die Schwierigkeiten der protestantischen Dogmatik bestehen für die katholische Auffassung nicht. Die protestantische Dogmatik kann mit dem Gedanken der Entwicklung nicht rechnen. Denn sie erblickt mit Luther und Ritschl in dem Wege der Menschheit vor Christus nur eine grosse Sandwüste; sie schneidet mit Schleiermacher selbst die Fäden zwischen dem Christentum und dem Alten Testamente durch; sie sieht mit Harnack in den nächsten Jahrtausenden nach Christus keinen Fortschritt, sondern Abfall und Verderbnis. War sie deshalb nach dem Geständnisse Harnacks weniger geübt in Würdigung der Tenacität des Dogmas, welche Newman und Battifol „Bewahrung des Typs“ nennen, als für das Veränderliche, so musste die Religionsgeschichte wenigstens bei den Laien zum Rückschlag führen, indem man über den Ähnlichkeiten die Unterschiede nicht mehr sieht und im Christentum lediglich eine Blüte am Baum des Heidentums, und zwar weder die schönste, noch die letzte, sehen will. Nach katholischer Lehre dagegen ist der geschichtliche Christus erschienen und wird er wieder erscheinen „teste David cum Sibylla“.

Ich schliesse diese Blätter mit Hans Thoma's „Laienwort“, welches überhaupt das Tiefste und Schönste enthält, was zu der

Drewsdebatte gesagt worden ist, eine Stimme aus dem Leben und für das Leben:

„Jesus ist der Erlöser geworden aller derer, die am und im Leben leiden, und dass dieser Heiland in grösster Niedrigkeit im Stall bei den Tieren geboren ist, das ist einer der grossen Menschheitsgedanken — er adelt die Menschenseele zu einem von Gott gewollten, Gott entstammenden Wesen, das erhaben ist über allen Zufall des Irdischen, die Seele von Gott entstammend, in Raum und Zeit eingetreten aus der uferlosen Ewigkeit. Jesus ist ein Tröster allen denen, die den ganzen Jammer der in Individuen gespaltenen Menschheit empfinden müssen. — Möchte doch alle wissenschaftliche Forschung denen, die das Bild Jesu in seiner ganzen Schönheit in sich tragen, die es lieben als den unverrückbaren höchsten Menschheitspunkt, keinen Abbruch tun . . . Jesus ist für alle vorhanden, und der einfache, kindliche Glaube erfasst ihn oft tiefer als manche, die da meinen, dass das Christentum mit philosophischen Spitzzangen zu erfassen sei. Jesus kann in der einfachsten Seele, die gar keine sogenannte Weltanschauung zu haben braucht, zu einem Lebenswert werden, wodurch die grosse Liebe, auf der das Himmelreich beruht, Betätigung findet . . . . Wenn es auf das Wissen allein ankäme und die Menschenseele von diesem Brot allein leben müsste, so möchte ich die ganze Geschichte nicht mehr mitmachen, sie wäre mir recht trostlos und gar zu mühsam . . . Alles Wissen kann das Wunder „Gott", das ewige Geheimnis, nicht erfassen, nicht denken, auch die Wunder der Schöpfung nicht, und wohl immer wieder wird der Mensch, auch der Forscher, wenn er mit heissem Bemühen in diesem Grenzgebiet angekommen ist, sich darnach sehnen, in frommem Glauben anbetend hinsinken . . . Das Bild Jesu kann der Menschheit nie verloren gehen; - man hat es, so lange es besteht, verleugnet, entstellt, verhöhnt, es wird in der Menschenseele immer wieder lebendig werden als der unverrückbarste, glänzendste Punkt der Menschengeschichte, als der Gottessohn, als ein Gruss aus der höheren Welt . . . . . Ob es notwendig ist, Jesus historisch eng begrenzt festzunageln, das weiss ich nicht, — Jesus ist doch, damit er auferstehen und weiterleben kann, für uns ein geistiges Element geworden, ein mildes Licht, das sich still in die Tiefen der Seelen gesenkt hat. Sein Kreuzestod, mit dem er uns in allen Leiden und bis in den

Tod vorausgegangen ist, ist ein Zeichen seiner Realität, er ist auferstanden und er lebt noch und wird leben, und wenn Himmel und Erde vergehen. Ein geistiges Wehen und Leben geht von Jesus aus, von seinem heiligen Geiste. Mögen nun die Bibelkritiker mit ihrer Wissenschaft herausbringen, was sie können und müssen, worin sie um das Erforschen der Wahrheit gewiss aufrichtig bemüht sind . . . Das ‚Haupt voll Blut und Wunden', das dornengekrönte Haupt, wird bleiben, so lange das Menschengeschlecht hinwandelt zwischen Geburt und Grab, wird von diesem als sein wahres Urbild allzeit wieder gegrüsst werden — es ist ein bleibendes, starkes Symbol, aufgerichtet in dem Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. Es wird starke Menschen schaffen, die ihr Los zu tragen wissen als von Gott bestimmt. Es wird gute Menschen schaffen, die auch anderen, die schwerer an ihrem Lose zu tragen haben, hilfreich sein können".

233.301
K542

54478

AUTHOR
Kiefl, Franz Xaver

TITLE
Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

54478